

ISSN 0102-0269

# Reflexão

Ano XXII nº 70

Revista Quadrimestral do  
Instituto de Filosofia

ÉTICA E  
HERMENÊUTICA I



**PUC**  
**CAMPINAS**  
PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA

**Diretor Responsável:** Tarcísio Moura

**Editor Responsável:** Constança Marcondes Cesar

**Conselho Editorial:** Constança Marcondes Cesar, Elisabete Matallo Marchesini de Pádua, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, João Francisco Regis de Moraes, Luis Alberto Peluso, Maria Cecília Maringoni de Carvalho, Paulo de Tarso Gomes, Tarcísio Moura.

**Colaboradores efetivos:** Antonio Carlos Martinazzo, Gabriel Lomba Santiago, Gentil Gonçalves Filho, Germano Rigacci Junior, Haroldo Niero, Jamil Cury Sawaia, João Batista de Almeida Junior, José Benedito de Almeida David, José de Souza Teodoro Junior, Luiz Roberto Benedetti, Márcia Reami Pechula, Maria Leticia Jacobini, Milton Aparecido Maia, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Vera Irma Furlan.

**Correspondentes no Brasil:** Alberto Cupani (Florianópolis), Alberto Oliva (RJ), Alino Lorenzon (RJ), Ana Maria Moog (RJ), Antonio Joaquim Severino (SP), Creusa Capalbo (RJ), Elena Garcia (RJ), Elyana Barbosa (Salvador), Hilton Japiassu (RJ), Hubert Lepargneur (SP), José Carlos de Paula Carvalho (SP), Leonardo Prota (Londrina), Lídia Maria Rodrigo (Uberlândia), Maria do Carmo Tavares de Miranda (Recife), Mário Guerreiro (RJ), Marly Bulcão (RJ), Moacir Gadotti (SP), Miriam de Carvalho (RJ), Nelson Carvalho Marcelino (Campinas), Nelson Saldanha (Recife), Newton Aquiles von Zuben (Campinas), Olinto Pegoraro (RJ), Urbano Zilles (Porto Alegre).

**Correspondentes no Exterior:** Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Ana Kelessidou (Grécia), André Dartigues (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Attilio Danese (Itália), Daniel Schulthess (Suíça), Eduardo Abranches de Soveral (Portugal), Evangelhos Moutsopoulos (Grécia), Giulia Paola Di Nicola (Itália), Glória Comesaña (Venezuela), Jean-Marc Gabaude (França), José Esteves Pereira (Portugal), Margaret Chattergee (Índia), Mario Castellana (Itália), Mario Losano (Itália), Marcela Varejão (Itália), Paulo Borges (Portugal), Oscar Pujol (Índia), Sonia Vásques Garrido (Chile), Shayam Prasad Ganguly (Índia), Venant Cauchy (Canadá), Vera Vidal (França), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourin (França).

**Pontifícia Universidade Católica de Campinas**

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Pe. José Benedito de Almeida David

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. José Francisco B. Veiga Silva

Vice-Reitora para Assuntos Acadêmicos: Prof. Carlos de Aquino Pereira

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. José Arlindo Denadai

**INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PUC-Campinas**

**REFLEXÃO 70  
"ÉTICA E HERMENÊUTICA I"**

**CAMPINAS, SP  
1998**

**Reflexão/Instituto de Filosofia - PUC-Campinas**  
**Nº 1 . -Campinas: PUC-Campinas, 1975.**

Periodicidade: quadrimestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975).

Até 1998 foram publicados 70 fascículos em 23 volumes.

ISSN 0102-0269

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

## SUMÁRIO

<b>Editorial</b> .....	7
<b>ARTIGOS</b>	
<b>Marly Bulcão</b> , Reflexão ou dialógica: vias para a constituição de uma Ética .....	11
<b>Mirian de Carvalho</b> , Poética e Hermenêutica: uma interpretação das "Ninféias" de Monet.....	17
<b>Regina Yara Martinelli da Silveira</b> , Ética e Nova Retórica .....	24
<b>Arlindo F. Gonçalves Júnior</b> , O mito de Don Juan como ideal ético de autenticidade na filosofia de Ortega y Gasset .....	27
<b>Maria do Carmo Tavares de Miranda</b> , Exercício do viver .....	34
<b>Gloria M. Comesaña Santalices</b> , Consideraciones críticas en torno al concepto de "labor" en Hannah Arendt .....	38
<b>Francisco de Paula Souza</b> , Dialética histórica de pessoa e sociedade .....	53
<b>Sandra Caponi</b> , A Ética Utilitarista e a medicalização da família.....	60
<b>Gustavo Caponi</b> , Razón y verdad en el marco de idealismo trascendental .....	75
<b>Hubert Lepargneur</b> , O lugar do sujeito moral. Tipologia.....	87
<b>Creusa Capalbo</b> , O "Mesmo" e o "Outro" na Ética de Emmanuel Lévinas.....	100
<b>José Carlos de Paula Carvalho</b> , A Hermenêutica da Ética de "pothos" e da Antropolítica da "neotenia humana".....	106
<b>RESENHAS</b> .....	118

## SOMMAIRE

<b>Éditorial</b> .....	7
<b>ARTICLES</b>	
<b>Marly Bulcão</b> , Réflexion ou dialogique: des voies pour la constitution d'une éthique .....	11
<b>Mirian de Carvalho</b> , Poétique et herméneutique: une interprétation des "Nymphéas" de Monet.....	17
<b>Regina Yara Martinelli da Silveira</b> , Éthique et Nouvelle Rhétorique .....	24
<b>Arlindo F. Gonçalves Júnior</b> , Le mythe de D. Juan en tant qu'idéal éthique de l'autenticité, dans la philosophie d'Ortega y Gasset.....	27
<b>Maria do Carmo Tavares de Miranda</b> , L'exercice de vivre .....	34
<b>Gloria M. Comesaña Santalices</b> , Considérations critiques autour du concept de "Labor" chez Hannah Arendt .....	38
<b>Francisco de Paula Souza</b> , La dialectique Historique entre personne et société.....	53
<b>Sandra Caponi</b> , L'éthique utilitariste et la médicalization de la famille .....	60
<b>Gustavo Caponi</b> , Raison et vérité dans l'horizon de l'idéalisme transcendantal .....	75
<b>Hubert Lepargneur</b> , Le lieu du sujet moral. Typologie .....	87
<b>Creusa Capalbo</b> , Le "même" et "l'autre" dans l'éthique de Emmanuel Lévinas .....	100
<b>José Carlos de Paula Carvalho</b> , L'herméneutique de Éthique du "pothos" de et de l'Anthropolitique de la neotenia humaine". .....	106
<b>RÉCENSIONS</b> .....	118

## EDITORIAL

### ÉTICA E HERMENÊUTICA I

A Revista **Reflexão** traz à luz os trabalhos do Colóquio **Ética e Hermenêutica**; diversos obstáculos impediram a realização do encontro com a amplitude que desejaríamos. Pomos à disposição dos leitores, no entanto, no presente número, a primeira parte dos textos que nos foram enviados.

A problemática ética, tão expressiva na filosofia contemporânea, é abordada principalmente no horizonte da escola hermenêutica, por Marly Bulcão, Mirian de Carvalho, Maria do Carmo Tavares de Miranda, Creusa Capalbo, José Carlos de Paula Carvalho. Arlindo Júnior, por sua vez, trata da questão da autenticidade em Ortega; Regina Yara Silveira põe em relevo as relações entre Ética e a Nova retórica; Glória Comesaña discute a contribuição de H. Arandt. O idealismo transcendental e a ética utilitarista são estudados por Sandra e Gustavo Caponi; Hubert Lepargneur e Francisco de Paula Souza se ocupam da problemática do sujeito moral e da dialética pessoa-sociedade.

**Ética e Hermenêutica I** mostra, assim, os resultados de grupos de estudos de hermenêutica contemporânea, bem como outras abordagens da problemática ética, cuja relevância tratamos de reiterar.

**A REDAÇÃO**

## ÉDITORIAL

### ÉTHIQUE ET HERMÉNEUTIQUE I

La Revue **Reflexão** public, dans ce numero, les écrits envoyés au **Colloque Éthique et Herméneutique**; il faut avouer que nombreux obstacles ont empêché la réalisation du Colloque avec l'ampleur qu'on désirait. On présente aux lecteurs de notre revue, la première relection des communications qui nous est arrivés.

Les problèmes de l'éthique contemporaine, dans la perspective de l'école herméutique, sont étudiés par Marly Bulcão, Mirian de Carvalho, Maria do Carmo Tavares de Miranda, Creusa Capalbo, José Carlos de Paula Carvalho. Arlindo Júnior envisage le problème de l'authenticité chez Ortega; Regina Yara Silveira met en relief les relations entre l'éthique et la nouvelle rhétorique; Glória Comesaña présente la contribution de H. Arandt. L' idéalisme transcendantal et l'éthique utilitariste sont étudiés par Sandra et Gustavo Caponi; Hubert Lepargneur et Francisco de Paula Souza envisagent les questions du sujet moral et de la dialectique personne-société.

**Éthique et Herméneutique I** montre, donc, la méditation développée dans plusieurs universités brésiliennes et de l'Amérique Latine, sur les problèmes de l'éthique, domaine important de la philosophie actuelle.

**LA RÉDACTION**

## REFLEXÃO OU DIALÓGICA: VIAS PARA A CONSTITUIÇÃO DE UMA ÉTICA

Marly BULCÃO

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

### RESUMO

*O artigo tem por objetivo analisar a relação entre razão e ética no pensamento de Léon Brunschvicg e Gaston Bachelard, mostrando que há divergências profundas entre estes filósofos, apesar destes possuírem um ponto em comum, pois defendem a ligação íntima entre ciência e ética.*

*O humanismo ético brunshvicguiano, ao afirmar a passagem da consciência intelectual para a consciência moral, está se fundamentando numa concepção de razão monológica, enquanto Bachelard, ao mostrar que a constituição dos princípios éticos tem como modelo a dialógica da cidade científica, está optando por uma razão e uma ética que transitam na via do humano, uma via repleta de contradições, mas nem por isso menos verdadeira.*

### RÉSUMÉ

*L'article a pour but d'analyser les rapports entre raison et éthique chez Léon Brunschvicg et Gaston Bachelard, à partir de la démonstration qu'il y a des profondes divergences entre ces deux philosophes, malgré ils présentent un point commun qui est celui de soutenir la relation entre science et morale.*

*L'humanisme éthique brunshvicguienne, en soutenant le passage de la conscience intellectuelle à la conscience morale, a pour fondement la conception de raison monologique; tandis que Bachelard, par le fait de montrer que la constitution des principes éthiques a comme modèle la dialogique de la cité scientifique, il choisit une conception de raison et d'éthique, qui transite dans la voie de l'homme, une voie pleine de contradictions, mais qui n'en est pas moins véritable.*

O campo da ética se diversifica num pluralismo de tendências, de problemas e de pensadores que, por sua vez, defendem perspectivas múltiplas, o que faz com que os estudos éticos se tornem, ao mesmo tempo, difíceis, complexos e fascinantes.

Consciente da impossibilidade de resumir, numa exposição sucinta, esse leque pluralista de tendências, decidimos delimitar o tema a partir de alguns critérios. Em primeiro lugar, vamos restringir nossa análise à questão da relação entre razão e ética. Optamos, em

seguida, por tomar como linha diretriz do desenvolvimento do trabalho, duas propostas filosóficas alternativas que historicamente tem se sucedido ou coexistido em confronto e que uma análise mais atenta pode detectar. E, finalmente, escolhemos dois pensadores contemporâneos que, a nosso ver, ilustram essas duas propostas.

A primeira proposta exalta a razão monológica e única que num processo cognitivo regido pela retidão

consegue alcançar a unidade. Para ilustrar essa posição vamos retomar o humanismo ético de Léon Brunschvicg.

A proposta alternativa, ao contrário, dessacraliza a razão, concebendo-a como razão humana, como razão que se desenvolve na singularidade e na concretude. Essa proposta terá como expressão a perspectiva ética de Gaston Bachelard.

É, pois, a partir dessas duas atitudes que vamos desenvolver o tema da relação entre razão e ética, detendo-nos na análise desses dois pensadores e começando por uma breve introdução à questão.

A idéia de racionalidade que serve de base à ciência atual foi legada ao Ocidente pela cultura da Grécia Clássica. A razão contemporânea foi, ao longo dos séculos, recebendo conotações específicas e conseqüentemente afastando-se de suas origens gregas.

A razão grega, mais ampla e mais abrangente que a atual, tinha por objetivo conhecer os princípios últimos do real, com o intuito de conciliar a existência humana a esses princípios, o que fazia com que a razão prática fosse inerente à razão pura.

A razão contemporânea, cujo propósito é construir projetos racionais que possam ser concretizados tecnicamente, impõe-se como “razão instrumental,” abdicando, assim, da discussão dos valores éticos, sociais e humanos, acreditando que estes extrapolam a racionalidade eminentemente científica e por esse motivo devem ser discutidos no âmbito da política e da ética.

Com isso foi estabelecido na contemporaneidade um marco intransponível entre ciência e ética. Conforme afirma Chaim Perelman “Não há passagem lógica daquilo que é para aquilo que deve ser”.

As duas perspectivas que vamos analisar têm em comum o fato de não aceitarem esse marco intransponível entre valores científicos e valores morais, apesar de existirem diferenças profundas entre o humanismo ético de Brunschvicg e a perspectiva ética bachelardiana. O abismo existente entre ambas as posturas decorre do fato de que a concepção brunshvicguiana, inserindo-se na primeira proposta, defende a idéia de unidade e continuidade da razão, enquanto Bachelard, exaltando o dinamismo do saber,

faz opção pela razão pluralista, que é um dos fundamentos do interracionalismo por ele defendido.

Brunshvicg, através de vasta obra e de erudição prodigiosa defende uma doutrina idealista que procura acentuar o caráter dinâmico da razão, mostrando o papel ativo desta na construção do saber científico.

Partindo do princípio de que é impossível à razão apreender um objeto diferente de si mesma, mostra que “o universo é o universo percebido por nós e que o conhecimento constitui um mundo que é, para nós, o mundo. Além não existe nada.”<sup>1</sup>

Para Brunschvicg, a razão segue uma linha de progresso que pode ser compreendida de duas maneiras.

De um lado, há progresso porque a razão caminha no sentido de uma racionalidade cada vez mais ampla e mais coerente. Através de sua função analítica, a razão vai construindo cadeias e tecituras racionais, cujas relações são cada vez mais coerentes e objetivas. Em sua obra **Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale** Brunschvicg diz que “o triunfo da razão nos leva a concluir sobre o progresso da razão”.

De outro lado, há progresso porque, através da reflexão, a razão alcança a consciência de si. Essa segunda forma de progresso, desenvolvida pelo idealismo brunshvicguiano é a que vai nos interessar particularmente, pois constitui, em última instância, uma reflexão ética.

Conforme mostra Brunschvicg, num primeiro momento, a reflexão afasta a ilusão realista, ao mostrar que sujeito e objeto, “que eu e não eu” são resultados solidários de um mesmo processo cognitivo. O exercício de pensar afasta a idéia de que cada um é um indivíduo encerrado em um corpo, levando à conclusão de que a única realidade existente é a atividade de pensar.

Através do exercício de reflexão, a razão vai estabelecendo relações objetivas, chegando, assim, a “consciência intelectual”.

Segundo a tese brunshvicguiana do humanismo ético, a consciência intelectual é a primeira etapa, pois o exercício de pensar, faz também com que nos afastemos do centro puramente individual de nossos desejos e interesses, abdicando da atitude egoísta própria do homem. Dessa forma, chega-se à segunda etapa que é a “consciência moral”. Isso só é possível porque o exercício de reflexão conduz à conclusão de

que o indivíduo é, apenas, um dos termos e que a perspectiva do outro deve ser levada em conta. Para Brunschvicg “*compreender é se olhar do ponto de vista do outro como se fossemos parte de uma correlação*”.<sup>2</sup>

A consciência moral que se segue à consciência intelectual instaura uma norma de reciprocidade que é a regra da justiça e do amor.

Ao longo de sua obra Brunschvicg afirma que a idéia do humanismo ético já estava presente em Sócrates, cujo ensinamento tinha como objetivo mostrar que os homens devem confrontar seus discursos. Através da maiêutica socrática, o homem conseguia ultrapassar as margens de sua individualidade, fazendo com que a família, a amizade e a pátria passassem a ser conceitos constituídos no interior da consciência.

Brunschvicg relata num artigo<sup>3</sup> como Sócrates interferiu na discussão travada entre sua mulher Xantipa e seu filho Lamprócles. Mostra que a solução socrática consistiu em pedir ao filho que se olhasse do ponto de vista de sua mãe e esta também fizesse o mesmo, colocando-se do ponto de vista do filho.

Para Brunschvicg, a reflexão impõe, pois, que nos coloquemos do ponto de vista do outro, o que permite alcançar a forma de conhecimento que beneficia o indivíduo e a coletividade.

Ao ressaltar que a construção dos princípios morais se dá no interior de consciência, Brunschvicg está enfatizando que segundo a tese do humanismo ético não tem sentido a constituição de códigos morais exteriores.

Pode-se, então, concluir que na doutrina ética brunshvicguiana, a consciência moral está intimamente ligada ao progresso da razão e que o exercício de pensar que leva, na ordem teórica, a constituição de verdades objetivas leva, na ordem ética, à elaboração dos princípios morais.

Apesar de ressaltar as transformações e a fecundidade da ciência, a tese de Brunschvicg traz em seu bojo aspectos de inércia da razão. Percebe-se que, por detrás do dinamismo da atividade científica, está a idéia de uma Razão substancialista que evolui, galgando patamares que a levam à plena consciência de si. Isso se torna mais evidente quando o humanismo ético mostra que a razão tem um fim último que é alcançar a identificação plena entre consciência intelectual e consciência moral, o que só ocorre quando a razão atinge a consciência de si.

A nosso ver existe no pensamento brunshvicguiano resquícios da concepção hegeliana de razão que evolui, mas que, por detrás das mudanças permanece idêntica a si mesma. Por esse motivo retomamos a tese do humanismo ético para ilustrar a primeira proposta que exalta a razão única e monológica.

Pode parecer estranho retomarmos a epistemologia histórico-crítica de Bachelard para falar de ética, pois, na verdade, não há nenhuma obra bachelardiana, cuja preocupação seja de ordem ética. Além disso, é unânime, entre os intérpretes do pensamento bachelardiano, o fato de ressaltar o caráter eminentemente internalista de sua crítica da ciência, mostrando que seu objetivo primordial foi expressar o “novo espírito científico,” não havendo preocupação em relacionar a ciência com interesses sociais.

Mesmo assim, insisto em retomar o pensamento bachelardiano para analisar a questão da relação entre razão e ética.

Fundamento minha decisão em dois aspectos. O primeiro é a idéia que perpassa toda a obra bachelardiana da necessidade de ser edificar uma “filosofia da cultura científica” e que, a nosso ver, tem implicações éticas. O segundo ponto diz respeito a uma conferência, pouco conhecida, pronunciada por Bachelard num Congresso realizado em Cracóvia na Polônia em 1934. Nessa conferência, intitulada **Valeur de la culture scientifique**, Bachelard deixa claro seu interesse em estabelecer uma correlação entre a razão científica e a constituição de uma ética.

Ao mostrar a necessidade de se edificar uma “filosofia da cultura científica”, Bachelard afirma que se deve detectar na formação do novo espírito científico novas normas de crescimento espiritual. Nesse sentido, na conferência de Cracóvia, a idéia de edificação de uma filosofia da cultura científica aparece relacionada com a idéia de uma educação moral.

Ao se discutir as bases axiológicas da ciência normalmente se parte da idéia de que o progresso científico coloca um problema de ordem política e moral, na medida em que se acredita que a ciência teria pressupostos ideológicos.

Bachelard inverte a perspectiva, mostrando que os problemas políticos e morais devem ser colocados de um ponto de vista científico para, assim, se chegar à nova solução.

Tomando como referência a conferência de Cracóvia, vamos desenvolver uma argumentação a partir de três aspectos principais.

Primeiro vamos mostrar que a discussão desenvolvida pela cidade científica põe em evidência uma psicologia do espírito científico que pode ser concebida como psicologia normativa. Em segundo lugar vamos mostrar que essa psicologia normativa permite definir o espírito científico como escola, e a cidade científica como a escola permanente. E finalmente, tornaremos evidente que um projeto político de educação moral deve, se fundamentar na implantação de uma cultura geral científica, capaz de construir, ao mesmo tempo, regras de conhecimentos e regras de ação moral, fazendo de cada cidadão um homem.

Nesse sentido, para Bachelard, “a realização científica não está tão distante quanto parece da realização moral.”<sup>4</sup>

A perspectiva bachelardiana pretende mostrar que o problema essencial da vida moral consiste em determinar no ser humano, tomado como sujeito singular, uma atitude objetiva social, pois “uma educação moral deve formar uma vontade solitária de ação social”.<sup>5</sup>

Dessa forma, os princípios morais devem ser alcançados, não só através do combate ao egoísmo dualista, como também através da construção de normas de ação social.

Retomando a obra bachelardiana **La formation de le esprit scientifique**, verifica-se que o conhecimento científico se constrói através da luta contra os obstáculos epistemológicos. Constata-se que os obstáculos epistemológicos são, de alguma forma, semelhantes aos obstáculos de ordem ética, pois tanto a moral como a ciência se constituem numa batalha contra interesses subjetivos, contra a experiência íntima e imediata, contra o egoísmo e a singularidade.

Considerando que, para Bachelard, o conhecimento implica no racionalismo intersubjetivo, não basta, para a construção do saber científico, combater os obstáculos epistemológicos, sendo necessário também a discussão dialógica entre os membros da comunidade científica. Um dos aspectos fundamentais da epistemologia bachelardiana é mostrar que a razão científica não é arquetônica, mas sim polêmica, o que significa que esta se constrói através

da intercomunicação argumentava da “cidade científica”.

Nesse sentido, a ciência não é resultado da construção solitária, pois a verdade não é alcançada através do *cogito* fundamentado na subjetividade e na interioridade do sujeito, como afirmava Descartes. Para Bachelard, ciência é resultado do *cogitamus* da “cidade científica,” é resultado da argumentação dialógica e polêmica que se dá entre os membros comunidade ou seja, é resultado do racionalismo docente-discente, do corracionalismo.

Como diz Bachelard “ não é suficiente que um homem tenha razão, é necessário que ele tenha razão contra alguém.”<sup>6</sup>

Na conferência de Cracóvia fica claro que a teórica moral deve tomar como modelo a atividade racional que se desenvolve na cidade científica, na medida em que e deve ser também uma atividade intersubjetiva, através da qual os princípios serão construídos pela socialização da verdade e da objetividade.

Da mesma forma que a ciência alcança valores de verdade através do irracionismo, os princípios éticos devem se constituir através da discussão intersubjetiva, pois, só assim, é possível construir normas de ação social que serão acatadas por toda a sociedade.

Assim como a tarefa da ciência não é descrever uma realidade pronta, que existe independente do sujeito, a tarefa de construção dos valores éticos também não deve se fundamentar em princípios exteriores mas sim em princípios que tenham passado pelo crivo da discussão intersubjetiva.

Convém ressaltar que Bachelard está propondo um consenso racional que é muito diferente da convergência de opiniões, pois no consenso racional a constituição do verdadeiro implica numa reforma do espírito e, nesse sentido, o que conta não é o resultado mas o processo mesmo de produção da verdade.

Em diversas obras, Bachelard define o espírito como escola, mostrando que este se refaz num jogo dialético de aquisição de novos conhecimentos.

Se o espírito científico é escola, a cidade científica é uma escola permanente, pois nela o saber é sempre resultado da argumentação e da polêmica viva e fecunda.

Ao afirmar que a escola é o modelo mais elevado de vida social, Bachelard conclui que a cidade científica deve ser tomada como modelo de educação moral.

É necessário ressaltar que a tese levantada por Bachelard nada tem a ver com a idéia defendida na atualidade, de que a escola deve preparar para a vida social no sentido de formar profissionalmente o indivíduo para as necessidades do mercado. A tese bachelardiana afirma exatamente o inverso. Mostra que uma escola nos moldes que acabamos de descrever aliena o homem, pois, para ele, o valor de um conhecimento não deve ser analisado em função de sua eficácia, mas sim em função do procedimento intersubjetivo que o constituiu.

Para substituir as ações que tem base no individualismo egoísta por ações morais é, pois, necessário, pois, tomar como modelo o irracionismo da cidade científica.

Uma educação moral deve, assim, se fundamentar na edificação de uma cultura científica.

Considerando que “a idade da adolescência é a idade da eficiência máxima da verdade”<sup>7</sup> pois é a idade, na qual o jovem se acha aberto à discussão e a renovação, Bachelard conclui a conferência afirmando:

“Quando nossas sociedades tiverem encontrado o meio de manter o homem no nível moral da adolescência terão resolvido em grande parte a questão moral e a questão social.”<sup>8</sup>

Ao enfatizar a dialética inerente ao irracionismo da “cidade científica”, mostrando que a constituição intersubjetiva da verdade deve ser tomada como modelo da construção dos princípios morais, Bachelard se insere na proposta alternativa a qual nos referimos no início do trabalho, na medida em que mostra que, tanto os valores científicos, como os valores morais, devem ser resultados da razão dinâmica e dialógica que se retifica e se refaz no seio de comunidades sociais. Nesse sentido, a razão bachelardiana é uma razão histórica, uma razão eminentemente humana.

Retomando as duas propostas que serviram de critério para nossa análise, podemos concluir que, na verdade os binômios unidade-pluralidade, continuidade-ruptura vinculam-se a questões permanentes que vem sendo formuladas e reformuladas desde os gregos. E

que agora estamos retomando para refletir sobre o tema da relação entre razão e ética.

De um lado situamos o humanismo ético de Léon Brunschvicg que, afirmando uma trajetória de continuidade de progresso da razão, mostra que os obstáculos enfrentados por esta são, apenas, provisórios, pois, na verdade, a razão tem como meta alcançar a consciência plena de si, na qual desaparece a distância entre razão pura e razão prática. Dessa forma, a razão brunschvicguiana, fundamento da ciência e da ética, se impõe como razão única, como razão que permanece, apesar das revoluções que se insurgem em seu caminho.

De outro, situamos Bachelard, para o qual a verdade científica e os princípios éticos são resultados do irracionismo e da construção polêmica travada nas comunidades sociais. Bachelard está, assim, optando por uma razão histórica, circunstancializada que emerge da dialógica consensual da cidade científica. Daí se conclui que para Bachelard, os valores racionais e éticos devem ser constituídos por uma razão que transita na via dos mortais, uma via repleta de contradições, mas que, nem por isso, menos é verdadeira.

Trocar o sonho de unidade pela diversidade e inconstância do mundo humano é também, o ensinamento de Nietzsche, quando, referindo-se à moral na obra: “Além do bem e do mal” nos diz:

“Assim como no reino das estrelas são às vezes dois sóis que determinam a órbita de um planeta, em alguns casos há sóis de cores diversas que iluminam um só planeta, (...) assim também nós, homens modernos, graças à complicada mecânica de nosso “firmamento,” somos determinados por morais *diversas*; nossas ações brilham alternadamente em cores distintas, raras vezes são equívocas - e com frequência realizamos ações *furta-cor*.”<sup>9</sup>

## BIBLIOGRAFIA

BACHELARD, Gaston - *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1934, pag. 26

\_\_\_\_\_ - *La formation de l'esprit scientifique: contribution à psychanalyse de la connaissance objective*. Paris, J. Vrin, 1972

\_\_\_\_\_ - *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1934, pag.

- \_\_\_\_\_ - **L'engagement racionaliste**, Paris, PUF, 1972.
- BRUNSCHVICG, Léon. **Introduction à la vie de l'esprit**. 3 ed., Paris, Félix Alcan, 1923.
- \_\_\_\_\_ **L'expérience humaine et la causalité physique**. 3 ed., Paris, P.U.F., 1949.
- \_\_\_\_\_ **De la connaissance de soi**. Paris, Félix Alcan, 1931.
- \_\_\_\_\_ **Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale**. Paris, P.U.F., 1953, 2 v.
- \_\_\_\_\_ **De la vrai et de la fausse conversion et la querelle de l'athéisme**. Paris, P.U.F., 1951.
- \_\_\_\_\_ **Ecrits philosophiques**. Paris, P.U.F., 1951, 3 v.
- GIL, Didier. **Bachelard et la culture scientifique**, Paris, PUF, 1993.

## NOTAS

- (1) Brunschvicg, L. - **La modalité du jugement**, Paris, Félix Alcan, 1921, pag. 2.
- (2) Brunschvicg, L. - **Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale**, v.II, pag.721.
- (3) Brunschvicg, L. - **Écrits philosophiques**, v. III, pag. 130.
- (4) Bachelard, G. - "Valeur morale de la culture scientifique" in Didier, Gil, **Bachelard et la culture scientifique**, Paris PUF, pag. 8.
- (5) Ibid, pag. 7.
- (6) Bachelard, G. - "De la nature de lo racionalisme" in **L engagement racionaliste**, Argentina, Siglo Ventiuno Editores, 1976, pag. 61.
- (7) Bachelard, G. - "Valeur morale de la culture scientifique" in Didier, Gil, **Bachelard et la culture scientifique**, Paris, PUF, pag. 9.
- (8) Ibid, pag. 10
- (9) Nietzsche, F. - **Além do bem e do mal**, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, pag. 124.

## POÉTICA E HERMENÊUTICA: UMA INTERPRETAÇÃO DAS "NINFÉIAS" DE MONET

Mirian de CARVALHO  
(UFRJ e AICA)

### RESUMO

*"Interpretação" da pintura a partir das idéias estéticas de Gaston Bachelard e de Susanne K. Langer. Uma "leitura" das Ninféias de Claude Monet: o tempo na pintura.*

### RÉSUMÉ

*"Interprétation" de la peinture d'après des idées esthétiques de Gaston Bachelard et de Susanne K. Langer. Une "lecture" des Nymphéas de Claude Monet: le temps dans la peinture.*

### A EMERGÊNCIA SÍGNICA NA PINTURA

Na interpretação da pintura deparamos com semias singulares, uma vez que a expressão pictórica não se atém à instância lingüística. Partindo do princípio de que a Arte permeia o sentimento e a emoção, ainda que através da forma - ainda que tendo a forma na qualidade de mediação - tal como assinalaram Ernst Cassirer e, posteriormente, a sua discípula Susanne Langer, iniciaremos uma abordagem da emergência sígnica na pintura a partir das suas configurações não lingüísticas.

Ao perceber a falência da linguagem e a das concepções das estéticas formalistas, Langer fornece subsídios para a abordagem da Arte através do símbolo.

Nas obras *Sentimento e Forma e Filosofia em Nova Chave*, a autora situa no símbolo a fonte da riqueza interpretativa da obra de arte, no plano estético.

Embora nosso objetivo seja ultrapassar o nível simbólico e chegar ao campo da **ontogênese** - na

perspectiva da metodologia de Gaston Bachelard -, buscamos nos textos de Langer alguns enfoques que consideramos básicos para o desenvolvimento da nossa argumentação. Começamos pelo plano do significado lingüístico:

Todo mundo sabe que a linguagem é um meio paupérrimo para expressar nossa natureza emocional. Apenas nomeia certos estados vaga e cruamente concebidos, mas falha lamentavelmente em qualquer tentativa de transmitir as configurações sempre mutantes, as ambivalências e complexidades da experiência interior, as interações dos sentimentos com pensamentos e impressões, memórias e ecos de memórias, fantasia transiente ou seus meros traços rúnicos, todos transformados em matéria inominada e emocional.<sup>1</sup>

Preferimos substituir o termo "inominada", utilizado por Langer, pelo termo "inominável". Costumamos afirmar: *o que pode ser dito sobre a*

*arte não é a arte*. Suas articulações signícas não só são intraduzíveis, lingüisticamente, como também não são tecidas numa ordenação discursiva, não seguem os modelos da linguagem.

Decorrem daí duas questões fundamentais a serem abordadas neste trabalho:

1. De que modo ocorrem, na pintura, as articulações semânticas?
2. Como realizar uma “leitura” da expressão pictórica, de modo a respeitar a sua singularidade sêmica?

Tais questões, num sentido mais amplo, envolvem problemas de natureza sintática, semântica e pragmática, problemas que enveredam pelo mundo da “técnica” e da comunicação.

Em virtude da brevidade da exposição, vamos abordá-los somente do ponto de vista semântico, e, dentro deste ponto de vista, nos deteremos apenas num dos elementos sêmicos da pintura: o **tempo**.

Uma vez mais, tomaremos como ponto de partida uma observação feita por Langer, a qual julgamos de suma importância para a abordagem dessa problemática, cujo alcance chega ao plano da poesia:

O campo da semântica é mais amplo do que o da linguagem, como certos filósofos - Schopenhauer, Cassirer, Delacroix, Dewey, Whitehead e alguns outros - descobriram, mas está bloqueado para nós pelos dois dogmas fundamentais da epistemologia atual, que acabamos de discutir.<sup>2</sup>

Os **dois dogmas** fundamentais da epistemologia são, no dizer da autora, duas assunções que andam de mãos dadas: “(1) Que a linguagem é o único meio de pensamento articulado, e (2) Que tudo o que não é pensamento falável, é sensação.”<sup>3</sup>

Tais **dogmas**, que a autora nega, com base no pensamento de Cassirer exposto na Filosofia das Formas Simbólicas, fundamentam-se, acrescentamos, em outros dogmas seguidos por alguns epistemólogos - não todos, felizmente! São eles: a negação de qualquer perspectiva metafísica no tocante ao conhecimento e as **crenças** de que só o “enunciável” preenche o campo do conhecimento e de que só o quantificável preenche o plano da razão, preconceitos que excluem da ordem do pensamento as instâncias semânticas não matematizáveis e invalidam e excluem

do campo da Filosofia toda ordenação signíca que não possa ser expressa na linearidade do discurso.

Reduzido o mundo, reduzido o conhecimento à formalização do enunciado, vemos uma submissão do existencial aos limites de uma razão monológica, dogmática e autoritária, posturas que foram negadas por Bachelard, nas suas várias incursões pela filosofia das ciências, e redimensionados por Langer e por seu mestre Cassirer, ao ampliarem as abordagens do campo do simbólico na compreensão das práticas míticas e artísticas, dentro de “esquematismos” não lingüísticos:

Parece, então, que embora nos refiramos muitas vezes aos diferentes meios de representação não-verbal como “linguagens” distintas, trata-se realmente de uma terminologia frouxa. A linguagem, na acepção estrita, é essencialmente discursiva; possui unidades permanentes de significado combináveis em unidades maiores: possui equivalências fixas que possibilitam a definição e a tradução; suas conotações são gerais, de modo que ela requer atos não-verbais, como apontar, olhar, ou inflexões enfáticas da voz, para consignar denotações específicas a seus termos.<sup>4</sup>

Sob esse prisma, a linguagem - no processo de comunicação efetiva - completa seus vazios através de instâncias significativas não verbais; mas ainda não é esta a nossa questão.

Nosso enfoque visa à afirmativa de que não só o campo signíco da pintura é diverso do da linguagem, como tem também um espectro singular de significação que o torna irreduzível ao discurso enunciativo. Seus elementos signícos lhe são intrínsecos. Exemplificando, a temporalidade da pintura não é diacrônica, ela tem movimentos próprios; realiza-se, muitas vezes, na reversibilidade temporal - tal ocorre na Op Arte e em muitas formas contemporâneas -, sendo sobretudo **instantânea**, tal como veremos no desdobramento deste trabalho.

De acordo com a nossa argumentação, podemos ainda afirmar que a pintura não é sistema de significação; esse tipo de sistema signíco - trabalhado por Roland Barthes na obra *Elementos de Semiologia* - demanda a pré-existência de referenciais discursivos que sustentam e permitem uma interpretação signíca **substitutiva** da significação verbal.

Se quisermos dar à pintura o estatuto de sistema de significação, devemos atribuir-lhe uma qualificação estética, construída a partir de um modelo próprio.

Tal modelo foi construído por nós, na tese de Doutorado<sup>5</sup>, tendo por fundamento o neo-kantismo de Cassirer; mas após um distanciamento de alguns anos, foi revisto e surge, nas nossas pesquisas atuais, redimensionado numa "leitura" ou "interpretação" poética da obra de arte, fundamentada na "metodologia" bachelardiana. A partir deste enfoque conduziremos as nossas questões iniciais:

1. De que modo ocorrem, na pintura, as articulações semânticas?
2. Como realizar uma "leitura" da expressão pictórica de modo a respeitar a sua singularidade?

## A AUTONOMIA IMAGÍSTICA

Ao encaminharmos a primeira pergunta, começamos por afirmar que na pintura as articulações signícas são tramas de natureza poética - são tessituras poéticas. Ocorrem na instância da cor. Situam-se na **imagem**, nela considerando-se os atributos que lhe foram conferidos por Bachelard, ao longo da elaboração das suas poéticas. Na pintura, a imagem é um "tecido" de **cor** e **luz**.

Vejamos a relação entre imagem, cor e luz, do ponto de vista poético.

Tal como o autor expõe em *A poética do espaço*, a imagem poética - termo que pode ser estendido à prática de qualquer arte - tem vida própria. Não é passível de interpretação no plano gnosiológico. A imagem não é representação, não é substituto, nem é ícone. Não deve ser "lida" numa cadeia causal.

Ao desvelar-se, é um novo ser no mundo. "A imagem poética é um súbito relevo do psiquismo, relevo mal estudado nas causalidades poéticas secundárias."<sup>6</sup> Tem autonomia; é irreduzível, diríamos. "Ela advém de uma *ontologia direta*. É com essa ontologia que desejamos trabalhar"<sup>7</sup>, diz o autor.

As articulações signícas na pintura constituem uma ontogênese. Emergem das instâncias cromático-luminosas predominantemente **espaço-temporais** constitutivas da imagem. Dizemos predominantemente "espaço-temporais" porque Bachelard enfatiza, na poética, o espaço e o tempo. Mas há vários níveis de

emergência sêmica. Para citar alguns, enumeramos: a matéria, o sonho, o devaneio, a vontade, o desejo, a imaginação, as forças, os elementos, dentre outros que situam o pensamento bachelardiano, ao longo das suas incursões poéticas, não havendo aqui uma distribuição hierárquica; elas são instâncias estéticas que se entrelaçam na trama da imagem através da cor e da luz.

Na perspectiva bachelardiana, a cor é a matéria da pintura.

O pintor *medita* sobre a origem das coisas, sobre a origem da sua matéria, acrescentamos. Nos devaneios da meditação das cores, a luz é uma força movente. Ativa efeitos colorísticos. Acentua **ondulações luminosas** sensíveis ao olho; mutantes a cada olhar, elas são impossíveis de registro verbal.

Diz Bachelard: "Para um grande pintor, que medita sobre o poder de sua arte, a cor é uma força criante".<sup>8</sup> Cria imagens luminosas, cria efeitos de uma luz emergente do corpo da matéria que encarna as forças pulsantes dos quatro elementos. Daí, a observação de Bachelard: Por isso, para o pintor, a cor possui profundidade, espessura, desenvolvendo-se, ao mesmo tempo, numa dimensão de intimidade e numa dimensão de exuberância".<sup>9</sup>

A cor iluminada pelo pintor se contrai e se expande. Possui densidade. As cores lisas fixadas pelo pincel deslizante, a cor - em relevo - exacerbada por uma espátula, as várias possibilidades técnicas do uso da cor, expandem-se em texturas, cada uma delas - a seu modo - adquire qualidades plásticas - **inomináveis** - cuja apreensão só é possível no plano da experiência estética.

A experiência estética é uma alquimia - sempre renovada - da cor e da luz. Um quadro nunca é visto da mesma forma. A cor e a luz recriam-se a cada olhar:

Permanentemente, durante seu trabalho, o pintor conduz sonhos situados entre a matéria e a luz, sonhos de alquimista nos quais suscita substâncias, aumenta luminosidades, modera os tons que resplandecem muito brutalmente, determina contrastes onde podem se revelar lutas de elementos.<sup>10</sup>

Na arte pictórica, os elementos ganham forças de primitividade, nada é estático. O tempo - o instante poético -, renovado no dinamismo da imagem, nos

remete sempre a um espectro de cores instantâneas, instantaneizadas no fluxo da luz que se renova.

Nessa epifania, podemos entender a imagística no sentido bachelardiano. Poeticamente, a imagem não é representação, não é substituto, ela é um fulcro de irradiações cromáticas e luminosas. Tem valor estético, suas articulações semânticas ocorrem no universo da luz e da cor. Mesmo nos períodos conhecidos, historicamente, por abordagens de natureza realística e naturalística - na pintura, assim como na arte em geral - não ocorre um registro da realidade visual percebida.

A ontologia imagética instaura uma semântica emergente, uma semântica que demanda uma abordagem poética - não predicativa - para traduzir os seus "dizeres".

Por uma questão metodológica vamos encaminhar a nossa segunda pergunta, dando destaque ao **tempo** - ao **instante poético** - articulando-o com a pintura de Monet. Tentaremos "dizê-la" no seu *instante poético*, o que por metáfora chamaremos de **jardins**.

## OS JARDINS DE BACHELARD E OS JARDINS DE MONET

A nossa segunda questão será encaminhada através de uma "interpretação" poética das Ninfeias de Claude Monet.

Por que jardins? começaríamos por perguntar. Porque na obra de ambos, na filosofia e na pintura, ocorrem florescências.

O tempo na filosofia de Bachelard é um plantio; dele brotam a ciência, a técnica e a poesia. Esse tempo é fundamentalmente **instante**. "*O tempo tem apenas uma realidade, a do instante*"<sup>11</sup>, diz Bachelard, ao citar Gaston Roupnel; e acrescenta: "o tempo é uma realidade limitada ao instante e interrompida entre dois nadas."<sup>12</sup>

Na filosofia de Bachelard, o percurso das abordagens da temporalidade passa por um desenvolvimento de grande importância com a obra *A dialética da duração*, na qual ele estuda os ritmos temporais, indo culminar num ensaio posterior, intitulado "Instante Poético e Instante Metafísico", escrito em 1938, incluído na obra *O direito de sonhar*.

No referido ensaio, o filósofo define a noção de **instante poético**; já escrevemos sobre isso inúmeros trabalhos.

Instante poético, de acordo com os escritos de Bachelard, é o tempo da poesia. Trata-se de um tempo que não transcorre, que *não corre horizontalmente*, tal o do pensamento, o da percepção, o da atenção, ou ainda o tempo dos eventos sociais, fenomenais, vitais, históricos e lingüísticos.

O instante poético não ocorre diacronicamente. Funda uma temporalidade que reúne "a visão do universo e o segredo de uma alma"<sup>13</sup>, destruindo o tempo encadeado da duração.

A instantaneidade poética admite, na insurgência imagística, a ocorrência de ambigüidades, de correspondências e ambivalências. Nela, os eventos são simultâneos.

Esse tempo, diz ainda Bachelard, é vertical. Seus elementos podem ainda deslocar-se em reversibilidade, observamos.

O instante poético é o tempo da surpresa, na pintura de Claude Monet, ao captar a fluidez, o impalpável, o momentâneo - o tempo da **luz** e da **cor**.

Ao realizar a pintura ao ar livre, Monet dá início a procedimentos diversos daqueles utilizados pelos pintores Corot e Courbet, da Escola de Barbizon, que pintavam no ateliê.

Ao ar livre, o jogo da luz e da cor presentifica-se na "técnica" e na estética impressionistas; a fatura rápida, a ausência de linha de contorno, o abandono do escultórico, a imposição do momentâneo, o jogo das cores complementares, tudo isso é retomado, gradativamente em intensidade, nas várias fases da pintura de Monet.

Opintor fixa os contrastes cromáticos moventes na luz. Passa pelas seguintes fases:

1. Fase das sombras iluminadas (de 1863 a 1873).
2. Fase dos reflexos da luz percebida (1874 a 1876).
3. Fase dos reflexos da luz imaginada (de 1877 em diante).

Na sua pintura não há realismo, nela encontramos a apreensão dos efeitos da matéria imaginada, os efeitos do imaginário da luz nascente.

Pintor do ar, pintor da luz, seus pincéis tingem cromatismos emergentes, criam simultaneísmos nos efeitos das cores iluminadas; da cor - a matéria da *pintura* - eclodem seres de luz. Palavras de Bachelard, muitas vezes citadas por nós, se aplicariam a Monet: ele "pinta a cor desejada"<sup>14</sup>.

Manuel Jover observa:

A superfície torna-se um furor de toques alongados. A pincelada, fragmentada e um pouco sistemática a princípio, diversifica-se, cresce em amplitude, em "tensão" e em liberdade, ela se torna, pouco a pouco, a expressão de uma energia individual.<sup>15</sup>

A Pintura de Monet, progressivamente, acentua forças luminosas, ele as simultaneiza em cada quadro e nas chamadas "séries", que têm início em 1877, com o conjunto de quadros cuja "temática" é a *Gare de Saint-Lazare*.

Nas chamadas "séries", em verdade, não há uma sucessão temporal. Cada tela de uma série detém no instante da paisagem um momento de uma atmosfera imaginada, as mutações do ar transfeitas em cristais de luz. Em conjunto, os quadros de uma série são momentos da "mesma" tela, de uma tela única.

Ao eliminar do espectro de cores o preto, o cinza, os terras, Monet anima as sombras, ilumina-as em gradações que fazem vibrar cada forma, renovando-as a cada olhar. Nas mudanças atmosféricas, transparecem mudanças súbitas operadas por uma ontogênese da luz e da cor.

Numa carta a Gustave Geffroy, Monet afirma: "é preciso trabalhar muito para atingir o que procuro: 'a instantaneidade'."<sup>16</sup> Sim, o *instante poético*.

No mesmo percurso de Bachelard, na pintura de Monet, o *tempo é essa realidade limitada ao instante*; nas telas de Monet, tal a instantaneidade do filósofo, o tempo *jorra*.

Nesse pequeno tempo que jorra, os eventos têm dimensões metafísicas, reúnem seres e objetos, que, nos processos pictóricos, determinam a autonomia imagística - não há representação, relembramos.

O tempo de Bachelard e de Monet é uma floração. No instante bachalardiano brotam idéias, floresce a poesia. Os dois se tocam; os jardins de Monet são também jardins de poesia - as poéticas da luz, do ar e da vida assumem as ninféias em

florescimento, no aconchego das águas transmutadas em névoa.

Jardins de reflexos dentro de um jardim etéreo, as Ninféias tornaram-se as flores do instante - *as flores do impressionismo* - e é na instantaneidade que elas se tornam mais belas e maiores - *súbitas e permanentes*. Os seres de poesia compartilham, no instante, as medidas da fábula. Assim, Bachelard as contemplou:

Tanta juventude reencontrada, tão fiel submissão ao ritmo do dia e da noite, tal pontualidade em dizer o instante da aurora, eis o que faz da ninféia a própria flor do impressionismo. A ninféia é o instante do mundo. É uma manhã dos olhos. É a surpreendente flor de uma alvorada de verão.<sup>17</sup>

Os jardins momentâneos do Lago das Ninféias marcam uma grande etapa da pintura de Monet. Eternizaram-se na fuga do instante, eternizaram o instante dos reflexos da flor. São universos pulsantes onde habita e se desvela a dinâmica súbita das cores e da luz. Nos movimentos das ninféias eclodem metamorfoses e reversibilidades rítmicas. Revelam-se tensões entre o que se abre e o que se recolhe no tempo movente.

Para as Ninféias de Monet é sempre verão. Elas são seres de uma florescência que se isola e logo se desvela ardente, num jardim cultivado pelas forças dos devaneios criantes - poderosas forças do mundo e da matéria:

O mundo quer ser visto: antes que houvesse olhos para ver, o olho da água, o grande olho das águas tranqüilas olhava as flores que se abriam. E é nesse reflexo - quem dirá o contrário? - que o mundo tomou, pela primeira vez, consciência de sua beleza.<sup>18</sup>

As *Ninféias* se deixam acariciar pela luz; surpreendentes luzes instantâneas transitam no tempo da eternidade cristalizada na atmosfera.

Da frágil flor das águas, da flor mortal, desdobram-se jardins de reflexos contínuos, na floração das cores do primeiro dia do mundo. O tempo seduz o olhar.

O registro de Bachelard é poético: "Claude Monet sorri dessa flor de súbito permanente. Foi a

essa flor que, ontem, o pincel de Monet concedeu a eternidade [...] Do mesmo modo, desde que Claude Monet olhou as Ninféias, as ninféias da Ile-de-France são mais belas e maiores.”<sup>19</sup>

Nos jardins da casa de Giverny, alugada em 1883 e comprada em 1890, o pintor dá início às “séries” das Ninféias - “temática” que o acompanhará até a morte. Diria ele, ao caminhar pelos jardins: “Estas paisagens de água e de reflexos tornaram-se uma obsessão”<sup>20</sup>; os instantes da luz nos jardins, dizemos - tornaram-se uma obsessão.

Expõe as Ninféias várias vezes a partir de 1889; pouco depois, amplia os jardins aquáticos. A partir de 1914, inscreve os jardins nos grandes formatos pictóricos.

Entre os primeiros nenúfares e os jardins maiores, pinta a “Série” das Catedrais: “a sólida catedral aparece nos quadros como um céu sutilmente colorido”<sup>21</sup>, observa Pietro Maria Bardi. Ela é um feixe de reflexos.

Bachelard a viu etérea - o ar é seu elemento originário:

Um dia Claude Monet quis que a catedral fosse verdadeiramente aérea - aérea em sua substância, aérea no próprio coração de suas pedras. E a catedral tomou da bruma azulada toda a matéria azul que a própria bruma tomara do céu azul. O quadro de Monet está todo animado por essa transferência do azul, por essa alquímia do azul.<sup>22</sup>

Suas torres leves, seu corpo, “respondem aos movimentos da bruma”. A pedra em metamorfose, dizemos, oscila ao vôo dos pássaros. A força do elemento assume a poética do instante evadido da noite. A catedral, um sol azul, cristaliza na pedra uma vontade luz, de uma luz pulsante:

Ela possui asas, azuis de asa, ondulações de asas. Um pouco de seus contornos evapora-se e suavemente desobedece à geometria das linhas. A impressão de uma hora não produziu uma tal metamorfose da pedra cinza em pedra de céu. Foi necessário que o grande pintor escutasse obscuramente as vozes alquímicas das transformações elementares. De um mundo imóvel de pedras ele fez um drama da luz azulada.<sup>23</sup>

Nos jardins de Bachelard, o tempo é uma floração dos elementos no “dizer” das cores criantes, nos reflexos da luz iluminada.

A hermenêutica do poético, confirma Bachelard, se faz pela poesia.

Perguntamos, para além do tempo horizontal:

Não será - A Catedral Azul - uma ninféia errante, evadida dos Jardins de Giverny?

Não será ela uma flor de *pedra de luz* banhada de bruma, “entre azul e azul”? uma enorme ninféia primeva e tardia, imaginada por Monet, nos devaneios da noite?

No ermo das perguntas, a luz é um signo azul: *o difícil belo floresce na pedra imantada* pelo toque da poesia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. LANGER, Susanne K. *Filosofia em nova chave*. Trad. Janete Meiches e J. Guinsburg. 1 ed., São Paulo, Perspectiva, 1971, p. 107.
2. Ibid, p. 95.
3. Ibid, p. 95.
4. Ibid, p. 103.
5. Trata-se de um dos temas abordados na nossa Tese de Doutorado, intitulada: *A pintura como forma simbólica*, apresentada no IFCS-UFRJ, em 1988.
6. BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Trad. Antonio da Costa Leal e Lídia do Valle Santos Leal. 1 ed., Rio de Janeiro, Eldorado, s/d, p. 5.
7. Ibid, p. 5.
8. \_\_\_\_\_ . “O Pintor Solicitado pelos Elementos”. In: *O direito de sonhar*. Trad. José Américo Motta Pessanha e outros. 1 ed., São Paulo, Difel, 1986, p. 26.
9. Ibid, p. 26.
10. Ibid, p. 26/27.
11. BACHELARD, Gaston. *L'intuition de l'instant*. 1ª ed., Paris, Gonthier, 1932, p. 13.
12. Ibid, p. 13.
13. BACHELARD, Gaston. “Instante Poético e Instante Metafísico”, In: *O direito de sonhar*. Op. cit. p. 183.

14. \_\_\_\_\_ . “O Pintor Solicitado pelos Elementos”, In: *O direito de sonhar*, op. cit. p.27.
15. JOVER, Manuel, “Le Geste et la Touche”. In: *Monet*, Org. Manuel Jover, 1 ed., Paris, Beaux -Arts Magazine, Nuit et Jour, s./d., p. 31-32.
16. CHABANNE, Thierry. “Variations sur un Thème”. In: *Monet*, p. 37.
17. \_\_\_\_\_ . “As Ninféias ou as Surpresas de uma Alvorada de Verão”, In: *O direito de sonhar*, op. cit. p. 4.
18. Ibid. p. 6
19. Ibid.. 4 e p. 6.
20. CHABANNE, Thierry. “Variations sur un Thème”. In: *Monet*. Op. cit. p. 41.
21. BARDI, Pietro Maria. *Gênios da pintura*. Monet, fasc. 33, 1 ed., São Paulo, Abril, s./d., p. 6.
22. BACHELARD, Gaston. “O Pintor Solicitado pelos Elementos”, in: *O direito de sonhar*, op. cit., p. 28.
23. Ibid. p. 28.

## ÉTICA E NOVA RETÓRICA

Regina Yara Martinelli da SILVEIRA  
UERJ

### RESUMO

*O objetivo da teoria da argumentação de Chaïm Perelman é repensar a racionalidade como resultado de uma prática argumentativa contextualizada, perfeitamente aplicável aos valores sociais e vinculada, portanto, ao processo histórico do conhecimento. Nesse sentido, a efetivação da moral só pode se realizar na prática, a partir dos critérios de escolha e responsabilidade, ligados à noção de justificação, que dão ensejo a que se possa interpretar e discutir as regras morais. Assim, Perelman admite que as regras morais são produto de uma escolha justificada, o que faz da dialogicidade a concretização de uma adesão voluntária, sem violência ou coerção.*

### RESUME

*Le but de la théorie de l'argumentation de Chaïm Perelman a comme but repenser la rationalité comme le résultat d'une pratique argumentative contextuelle, parfaitement applicable aux valeurs sociales et articulée, par cela, au procès historique de la connaissance. Dans ce sens, l'effectivité de la morale peut se réaliser seulement dans la pratique, à travers des critères de choix et de responsabilité, liés à la notion de justification, qui donnent occasion à ce qu'on peut interpréter et débattre des règles morales. Ainsi, Perelman admet que les règles morales sont le produit d'une choix justifiée, ce que fait de la dialogicité une concrétisation d'une adhésion libre, sans violence ou coercion.*

Chaïm Perelman é, literalmente, um pensador de nosso tempo. Polonês, radicado na Bélgica, nasceu em 1912. Foi aluno e, posteriormente, professor da Universidade de Bruxelas, onde lecionou lógica, moral e metafísica. Conhecedor de diversos campos do saber, tais como filosofia, direito, sociologia, história e lingüística, Perelman procura se pautar pela interdisciplinaridade, a fim de formular, em suas reflexões, os aspectos característicos da condição humana - sociais, psicológicos e políticos - que estão ligados às discussões dialógicas.

A originalidade do pensamento perelmaniano repousa sobre a sua Teoria da Argumentação, na qual

ele retoma a retórica antiga para inseri-la em todos os processos discursivos, onde é imprescindível a adesão dos interlocutores às teses apresentadas pelo orador. É por esta razão que Perelman dá amplo destaque ao papel do auditório nas argumentações, visto que a adesão a ser concretizada depende da capacidade de persuasão eficaz do orador junto aos integrantes desse auditório.

Ao propor o resgate da retórica clássica, Perelman se empenha em mostrar que, do mesmo modo que na Grécia antiga, a retórica tem um importante papel como técnica argumentativa, cujo objetivo é o estudo dos meios eficazes de persuadir e convencer

os participantes dos auditórios, que devem admitir e aprovar os temas expostos. Desse modo, a intenção da teoria da argumentação é revalorizar a retórica, livrando-a da conotação depreciativa que lhe foi mais tarde imposta, quando relegada apenas a figuras de estilo gramaticais.

Portanto, esta revitalização da retórica visa mostrar que a discussão é parte primordial da racionalidade humana, pois é através do processo argumentativo que a razão pode se manifestar: uma razão viva, dinâmica e mutável, porque depende do contexto discursivo.

A racionalidade proposta por Perelman se contrapõe, assim, ao formalismo lógico, de tradição cartesiana, que pretendeu limitar a razão ao campo do cientificismo, das proposições axiomáticas, das verdades demonstráveis; um modelo racional monológico que desconsiderou como irracional ou ilógico tudo aquilo que estivesse fora do raciocínio formalizado.

Considerando, então, a constringência de uma razão única e intemporal, Perelman se volta para os juízos de valor, que fazem parte das questões argumentativas, onde a discussão, e, portanto, a razão dialógica, perpassa todas as ações humanas.

Do mesmo modo em que se opõe a uma racionalidade absoluta, ligada ao *verdadeiro* e ao *falso*, Perelman observa que, no caso da filosofia moral, as regras de conduta não podem estar vinculadas à verdade ou falsidade. Na demonstração, ao se estabelecer um modelo, é preciso desprezar todo juízo que não seja evidente e somente provável. Na justificação, ao contrário, isso não se verifica, pois nossas condutas se realizam através da experiência e da ação: uma ação não admite regras de redução ao verdadeiro ou ao falso. Estas regras não são nem evidentes nem arbitrarias, pois necessitam de uma justificação relacionada ao confronto de opiniões, e, portanto, às questões argumentativas.

“(…) A justificação só diz respeito ao que é a um só tempo discutível e discutido. Daí resulta que o que é absolutamente válido não deve ser submetido a um processo de justificação e, inversamente, o que tende a justificar não pode ser considerado incondicional e absolutamente válido.”<sup>1</sup>

Enquanto as proposições lógicas referentes às leis mais gerais de verdade e falsidade não podem ser

contraditas, os conceitos morais de sociedades diversas possuem múltiplas possibilidades de interpretação. Na concepção das leis, as regras, elaboradas de modo objetivo e universal, não podem prever os casos excepcionais. Ou seja, uma regra abstrata poderá se tornar injusta se for aplicada sem levar em conta certos casos particulares. É o que acontece no direito, onde há necessidade da interpretação jurídica, a fim de que, mesmo considerando as regras gerais, os valores culturais sejam com elas comparados.

Os conceitos lógicos estão ligados aos julgamentos de fato - baseados em postulados -, contrariamente, como já se observou, aos julgamentos de valor, que contestam a moral elaborada simplesmente pela razão objetiva. Perelman explica que os julgamentos de fato e de valor não podem ser dissociados, sob pena de tornar esta distinção irreal nas concepções morais. À medida que se procura deduzir logicamente os fundamentos da moral, verifica-se que tal pretensão não abarca efetivamente os inúmeros aspectos pertencentes a casos excepcionais, afastando as possibilidades do posicionamento nestas situações mais específicas.

Perelman sustenta que as regras fundamentais da moral, mesmo aceitas sem justificação, não podem fundar-se sem a consideração do bem-estar social, o que daria margem a uma moral conformista, que aceitaria quaisquer regras sem jamais questioná-las. Mas isso só acontece num primeiro momento, pois as regras não são imutáveis, definitivas ou perenes. Contrariamente, entende-se que toda elaboração racional pode ser racionalmente refutada, fazendo com que toda formulação de uma estrutura prévia das regras morais seja invalidada. Assim, deve-se considerar que existem situações de conflito que precisam ser não somente observadas, mas sim compreendidas.

Por conseguinte, é imprescindível que toda concepção moral esteja fundada sobre a noção de justificação, a qual se fundamenta sobre tudo aquilo que é passível de discussão.

“Ora, insista-se neste ponto, toda justificação se reporta à prática, pois concerne essencialmente a uma ação ou a uma disposição para agir: justifica-se uma escolha, uma decisão, uma pretensão. Isto é verdade mesmo quando, aparentemente, a justificação se aplica a um agente ou a uma proposição.(…) Assim também,

ao justificar uma proposição ou uma regra, justifica-se o fato de aderir a ela ou de enunciá-las; é sempre um raciocínio referente ao comportamento de um agente (...).”<sup>2</sup>

Ou seja, em se tratando de ação e comportamento, estas questões não podem fazer parte exclusivamente de um modelo universal, pois, se sociedades diversas possuem, por sua vez, diferentes regras, é fundamental que se faça um exame de verificação destas regras, considerando suas especificidades, para só então explicá-las convenientemente.

Com efeito, Perelman propõe a analogia dos fundamentos morais com as questões lógicas: a demonstração das premissas, derivadas de axiomas e aceitas sem contestação, necessita ser assimilada à noção de justificação, pois é necessário justificar uma regra para que os impasses surgidos resultem em consenso. A justificação pressupõe uma atitude que considera a experiência e a ação. É desta forma que se liga a moral à idéia de escolha e responsabilidade. A partir da verificação dos dados já formulados é que se procederá ao exercício da escolha, tendo em vista que a justificação deriva de uma crítica de conduta, quer seja um desvio ou uma ineficácia da regra, estabelecidos segundo os valores aceitos.

Assim, o conformismo do primeiro momento, da aceitação imediata, fará surgir a discussão, a verificação das regras, para que se possa examinar sua coerência. Da argumentação proferida, baseada na busca do consenso dos princípios criticados, vai emergir o não-conformismo, resultado da dialogicidade manifesta pela adesão voluntária, que torna a ação dinâmica e plural.

No raciocínio moral, a regra de justiça é indispensável para o exame dos juízos de valor, que, graças à possibilidade de uma revisão constante, devem se adequar ao todo social. As regras devem ser interpretadas contextualmente, porquanto dependem de determinadas situações. Desse modo, o fundamento destas regras, fundadas em princípios universais, está subordinado à sua interpretação e efetiva aplicação.

Perelman aponta para o fato de que a filosofia moral, que se pretende racional, deve procurar situar suas concepções numa visão do mundo - que difere das abstrações de cunho científico -, no sentido de que tem por função essencial justificar os julgamentos de valor.

Logo, para a concretização dos fundamentos morais é essencial, para o caso de sua eficácia sem coerção, que se contraponham às regras abstratas as situações concretas, onde existe escolha e responsabilidade.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

PERELMAN, Chaïm. *Justice et Raison*. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles, 1963. 256 p.

\_\_\_\_\_. *Introduction à la Philosophie Morale*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1980. 211 p.

#### NOTAS

(1) PERELMAN, C. *Justice et raison*, p. 236.

(2) PERELMAN, C. *Justice et raison*, p. 235.

## O MITO DE DON JUAN COMO IDEAL ÉTICO DE AUTENTICIDADE NA FILOSOFIA DE ORTEGA Y GASSET

Arlindo F. GONÇALVES  
INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PUC-Campinas

### RESUMO

*O raciovitalismo orteguiano indica uma ética metafísica na vida humana. O "projeto moral" deve servir à realização autêntica de seu ser. A expressão da autenticidade - **ethos** da fidelidade à vocação - encontra-se na lenda de Don Juan. O mito espanhol pode ser entendido como ideal da vontade de aventura e realização do programa vital.*

### RÉSUMÉ

*Le raciovitalisme ortéguien indique une éthique métaphysique structurée sur la vie humaine. Le "projet moral" doit servir à la réalisation authentique de leur être. L'expression de l'authenticité - **ethos** de fidélité à la vocation - est dans la légende de Don Juan. Le mythe espagnol peut être entendu comme idéal de la volonté de aventure et réalisation du programme vital.*

Ortega y Gasset, em *Que é filosofia?* (1930), propôs a realização de um curso em que seria exposta uma ética baseada nas ilusões como determinantes das idéias morais. O curso não se realizou, bem como não encontramos uma obra sistematizada - particularidade do seu estilo - sobre o tema. Todavia, podemos recuperar argumentos que nos indiquem um *constructo* daquilo que seria uma ética metafísica do modo de ser. Situada entre aspectos deontológicos, por um lado, e situacionais, por outro, - mas conservando elementos objetivos e individuais - tem como objeto por excelência um determinado viver moral, ou um *ethos* de autenticidade. Ser autêntico é estar em coincidência com o próprio ser, estar de posse de si mesmo. Neste sentido, a noção de autenticidade está engendrada na estrutura mesma do ser, se fazendo necessária uma breve abordagem, para depois, buscar na interpretação orteguiana do mito de Don Juan,

argumentos para representá-lo como paradigma desta autenticidade.

O núcleo originário do pensamento orteguiano está na noção de *vida humana*. Enquanto objeto fundante, é tomada como uma designação estrutural e ontológica, daí ser entendida como realidade radical e primeira, palco para o surgimento de todas as demais realidades - presuntivas. A *vida humana*, estruturada como executividade e reflexividade, refere-se sempre à minha vida pessoal e está sob a contingência de ocupar-se com as factuais. Assim, pode-se conceber o *ser* como convivência, como *indigência* que nasce em contrapartida do ser auto-suficiente. Nesta fórmula em que o ser é entendido como relação, todo existir será primordialmente um coexistir entre o eu e as circunstâncias. Basta assinalar que o sentido desta coexistência refere-se antes ao horizonte do *trato*, ou seja, não é um simples *estar ai* sem nada a

ver um com o outro, mas uma disposição ao *diálogo*, ao referir-se ao caráter dinâmico do existir - o *ser atuante*.

O *ser* que atua sob o imperativo do ter-que-ser está sob o lastro de três momentos fundamentais: invenção, decisão e responsabilidade. O momento de invenção expressa a carência de identidade constitutiva - indeterminação - do ser, traduzindo assim a concepção de *obra aberta*. O humano é projeto, drama, e sua tarefa essencial é inventar-se a cada instante, dar forma ao programa vital, sem contar com indicativos pré-estabelecidos além de sua própria imaginação. O momento de decisão é aquele da forçosa condição de escolher entre as diversas possibilidades a que permitirá, *ser plenamente aquilo que tem que ser*. O momento de responsabilidade que também inclui o plano coletivo, é aquele em que assumimos a autoria das decisões mediante o projeto individual que leva consigo o encontro e absorção das circunstâncias.

O modo pelo qual este que fazer vital se realiza inclui o ingrediente da *vontade de aventura* e do *entusiasmo* como impulso à criação. Entenda-se com isso que a exaltação a este modo de ser requer esforço. O esforço da auto exigência em que a atividade humana se encontra ao desempenhar seu projeto profundo e criador por conta da autonomia do sujeito na busca de objetivos que respondam à expansão do próprio ser.

Estando o humano determinado a uma migração à sua circunstância cabe mencionar o trajeto deste truísmo que o leva ao encontro. Dada a capacidade de subtrair-se do mundo exterior, da ocupação direta com as coisas - obtidas pelo domínio *datécnica* - pode o homem *ensimesmar-se*, ou seja, recolher-se dentro de si, numa moradia virtual e inalienável. Com isto encontra-se o humano tendo o eu como única realidade sem esgotar-se em um solipsismo. Esta *solidão radical* consiste na experiência do reconhecimento de que, em sua realidade primeira, do humano se encontrar só em meio as suas infinitas coisas - *só com elas*. Ao emergir de sua intimidade - e conservando-a - pode projetar seus desígnios como protagonista e transformador, injetando sentido ao mundo, salvando-o. Assim o encontro com o outro se dá como exata extensão de forasteiro, ou seja, na intuição que este outro carrega sua própria intimidade e irrepetibilidade. Só assim pode cumprir-se o diálogo.

Neste outro emergente encontraremos seus modos possíveis: da proximidade do tu ao distanciamento do *impessoal a gente*. O *tu* refere-se a realidade do outro que se tornou diferenciado, singular e individualizado, que pressupõe a capacidade de reciprocidade. O *a gente*, por outro lado, refere-se ao paradigma da alteridade em que o outro é completo anônimo e exerce sua desumanização sobre a ação individual ao torná-la irreflexiva. O humano nesta condição está sob a tutela deste outro *impessoal*; seu ser-próprio é apossado, suscitado e anulado através do desencargo que produz em desobrigar o homem de assumir para si todo julgamento e decisão.

Neste sentido, podemos dizer que há dois modos elementares de relação do eu com a circunstância, ou ainda, dois modos de ser que definem a realização própria do humano, no que refere ao trato específico com o outro: *autêntico e inautêntico*. O modo autêntico está sob o domínio de um determinado *ethos* de fidelidade à vocação personalíssima. Ser autêntico é, não só atender ao apelo pindárico de *tornar-se o que é*, realizar o projeto inalienável do encontro consigo próprio, mas reconhecer e promover no outro também a sua perfeição. Aqui temos a ação humana que realiza e desvela a missão do ser, que se situa em um *entre* fecundo e comprometido com o programa vital. Como paradigma deste ideal de autenticidade cremos ser possível reconhecer na leitura orteguiana do mito de Don Juan a sua expressão.

De Don Juan, figura lendária, cabe falar com propriedade a partir do drama atribuído a Tirso de Molina - pseudônimo do frei Gabriel Téllez - datado de 1630: *O burlador de Sevilha e o convidado de pedra*. É o fundo no qual todos os outros donjuanes irão se espelhar tomando como denominador comum dois traços particulares de sua personalidade fidalga: a libertinagem e a condenação pelo desprezo do sobrenatural.

O tema de Don Juan é encontrado na obra de Ortega<sup>1</sup> sob três interpretações distintas<sup>2</sup>, sendo todas lastreadas pela tese da contraposição entre *razão pura e razão vital*: o amor, a ironia e o gesto.

Quanto ao primeiro aspecto há o resgate da imagem do sedutor - o que encanta - que mesmo sendo a mais difundida, acrescenta Ortega uma leitura mais original, distanciando-se do mito hedonista apregoado. O elemento da sensualidade - que mais corresponde a um anti conceito de amor romântico do século XIX

- não está posto enquanto signo de vitalidade, e por isso Ortega não se detém no agir sedutor do mito nesta imediata dimensão. Neste sentido, não encontra na imagem do libertino *coleccionador* de casos amorosos uma interpretação satisfatória do mito, mas antes um interesse particular dos moralistas em julgá-lo. Propõe claramente uma hermenêutica ao destituir como primeiro plano a interpretação do mito como imagem usual que a psicologia das massas Ihe designou, ao dizer: "Olhemos a Don Juan desde Don Juan, e não em sua projeção sobre a alma das velhas das vilas..."<sup>3</sup>.

Ao inverter o enfoque de interpretação veremos que a conquista não é a consequência de seu afã, mas, é por si já o próprio afã. "Don Juan (diz Ortega) não é o homem que faz o amor às mulheres, mas o homem a quem as mulheres fazem o amor. Este é o indubitável fato humano sobre o que deviam ter meditado um pouco os escritores que ultimamente se propuseram ao grave tema do donjuanismo"<sup>4</sup>. Aqui se atribui o mistério de Don Juan, contrário de uma abordagem pragmática, à sua passividade, "passividade (como conclui Medina), por certo, conectada com sua espontaneidade, o que a faz essencialmente criativa, no sentido em que há de mostrar-se passivo o artista a respeito daquilo que o inspira e do que depende o essencial de sua arte: seu estilo. Aí reside uma das chaves do poder de atração de Don Juan frente a mulher: sua distância das coisas do amor"<sup>5</sup>.

Tal análise é possível sobre o fundamento da teoria do amor de Ortega. Não só há uma distinção entre o desejo e o amor dado que este, o verdadeiro amor, não tem como ser correspondido. Se o desejo é um querer apoderar-se de um objeto, já o amor - definido no terreno do *encantamento* - se situa no plano da entrega que se efetua, segundo Ortega: "em profundidades da pessoa muito mais radicais que o plano da vontade. Não é um querer entregar-se: é um entregar-se sem querer"<sup>6</sup>.

Os dois próximos aspectos serão identificados conforme análise extraída em alguns dos textos escolhidos.

Em *Introdução a um "Don Juan"* (1921) Ortega se volta ao personagem de Zorrilla<sup>7</sup>. O tema do *donjuanismo*, intrinsecamente espanhol, não está cristalizado como um fato acabado, mas antes, está destinado a ser absorvido pelos tempos seja pela sua valorização pelo imaginário, seja pelas possibilidades de reflexão que desperta. Neste sentido, Ortega

assinala que: "como os grandes símbolos emanados da sensibilidade humana, tem [a imagem de Don Juan] um imortal poder de germinação, e de uma humilde semente pode crescer pomposo até cobrir com sua fronde toda uma época"<sup>8</sup>. É este aspecto de universalidade - simbólica - que garante o estatuto em que se dá propriamente o *mito*. Interpretá-lo - ou mesmo repatriá-lo - se torna aqui uma hermenêutica que desvelará, sobretudo, traços ontológicos do modo de ser do humano.

Em *Divagação diante do retrato da marquesa de Santillana* (1918) Ortega não só propõe uma "psicologia" diferenciada da feminilidade, como também busca esboçar o modelo de uma inter-relação ideal, uma "comunicação espiritual latente e secreta", se valendo de arquétipos do homem e da mulher.

A atitude feminina tem a capacidade de poder ser mais "senhorial ante a existência"<sup>9</sup>. Isto porque Ortega parte de uma concepção<sup>10</sup> em que há um olhar distinto da mulher e do homem no que tange à relação consigo mesmo e com o público. A atitude feminina por excelência, estaria mais voltada ao ensimesmamento, tendendo a não projetar seus aspectos íntimos na dimensão pública. Há o que Ortega chama de *instinto de ocultação* em que "a alma vive como que de costas ao exterior, ocultando a íntima fermentação passional"<sup>11</sup>. Nele se manifesta uma maior intuição dos limites da própria alteridade, pois: "possuem uma consciência mais clara de onde começa sua vida própria e incomunicável e onde acaba a do próximo"<sup>12</sup>. O processo de desvelamento da vitalidade encoberta em que o individual aflora - segundo Ortega, o momento de *"nudificação da alma"*<sup>13</sup> - se evidencia num determinado encontro, aquele que possibilita o irromper e atualização de suas potencialidades. Este momento de conversão do impessoal para o individual suscitado numa realidade de encontro humano é representado metaforicamente no agir de Don Juan, que se torna sobretudo um agir em função da singularidade e aperfeiçoamento do outro, como nos mostra Ortega:

"O vício de Don Juan não é, como uma plebéia psicologia supõe, a brutal sensualidade. (...) O deleite donjuanescos é o de assistir uma vez e outra a essa maravilhosa cena da transfiguração feminina, a esse patético instante em que a larva se faz, em honra de um homem, tnariposa. Concluída a cena, volta o gesto frio aos lábios de Don Juan, e deixando que a

mariposa queime ao sol suas asas recém despregadas, se orienta para outra crisálida"<sup>14</sup>.

Em *Morte e Ressurreição*<sup>15</sup> (1917) Ortega inicia sua interpretação tendo como base a tela *São Maurício de El Greco*<sup>16</sup>. Uma cena que representa a legião tebana composta de milhares de soldados que lutam para não terem que reconhecer os deuses pagãos. Dessa batalha encontra-se a figura de São Maurício mostrada num momento - que Ortega o chama de *vibração essencial* - em que anuncia que todos estão prestes a morrer em nome de Cristo. Instante de profundo ensimesmamento Ortega encontra ali o que chama de *grupo de conspiradores* que estão em consonância com uma atitude absolutamente ética, e identifica também o gesto de São Maurício ao de Don Juan:

"...conspiram sua própria desapareição. Chamo a este quadro de *convite a morte*, e na mão de São Maurício, que vibra persuasiva, de tanto que suas palavras convencem a seus amigos que devem morrer, encontro resumido todo um tratado de ética. Essa mão e a mão de nosso Don Juan, pondo sua vida em uma carta sob a luz de um candil em alguma taberna execrada, têm secreta afinidade, que bem merecia ser meditada"<sup>17</sup>.

O exame de Ortega tem seu objeto precisamente na atitude heróica, a que expressa "ações exemplares e sentimentos essenciais"<sup>18</sup>. Atitude esta paradigma de autenticidade. A imagem de São Maurício a representa através da magnanimidade de sua intenção que é a de cumprir o seu destino. É o momento em que está "no topo de sua própria existência"<sup>19</sup>. Questiona então, Ortega: "Crês que a esta vontade possa corresponder uma atitude baseada nos costumes?", ou seja, atitude heterônoma, impessoal. **"A atitude de São Maurício"**, conclui, **"é a atitude ética por excelência** (grifo nosso)"<sup>20</sup>.

Se a afinidade entre os gestos está no fato de serem ademais de heróicos, éticos, há de pensar também em suas diferenças. O universo histórico de San Maurício está repleto de ideais transcendentais, e o sacrifício da própria vida ou mesmo das ilusões, têm o amparo das convicções; já a realidade de Don Juan refere-se a um mundo em que os ideais desapareceram, segundo Medina, "pulverizados pelo efeito da crítica racionalista-ilustrada e aplanados pela visão do mundo utilitarista e pragmática"<sup>21</sup>.

Ortega define tal atitude enquanto categoria volitiva. Distingue, então, dois modos do *querer*: o utilitário e o ético. Do primeiro temos o querer ordinário, do qual um necessariamente leva ao outro, e tudo se compreende em uma cadeia donde as atitudes são meramente *meios* para um fim, o que lhe dá um estigma meramente econômico. Encerra em si a contradição de estar em uma função diferenciada do querer originário. Já o querer ético, diz Ortega, "faz das coisas fins, conclusões, últimas fronteiras da vida". Carrega consigo a finalidade em si e com isso elimina a contrariedade do querer em nome de algo distinto. É efetivado pelo íntimo da personalidade, que nos torna fiéis a nós mesmos e aos objetos que surgem no horizonte da nossa vida. Este querer, singularíssimo e acima das utilidades sociais, é característico do ato moral em sua plenitude, como salienta Ortega: "Quando todo nosso ser quer algo - sem reservas, sem temores, integralmente - cumprimos com nosso dever, porque é o maior dever da fidelidade conosco mesmos"<sup>22</sup>. Deste modo volta Ortega a definir como protótipo deste querer ético, identificado com a autêntica moralidade, a figura de Don Juan:

"Neste sentido me parece Don Juan uma figura de altíssima moralidade. Nota-se que lealmente vai Don Juan pelo mundo em busca de algo que absorve por completo a sua capacidade de amar: se empenha incansavelmente na pesquisa de um fim. Mas não o encontra; seu pensamento é cético embora em um peito heróico. Nada lhe parece superior ao demais, tudo é igual. Mas seria incompreensível tomá-lo por um homem frívolo. Leva sempre na mão sua própria vida, e como tudo lhe parece do mesmo valor, conseqüente com seu coração, está disposto a pô-lo sobre qualquer coisa, por exemplo, sobre este az de copas. Tal é a tragédia de Don Juan: o herói sem finalidade"<sup>23</sup>.

Sob a marca da vitalidade e da espontaneidade é como encontramos novamente Don Juan mencionado, por Ortega em *As duas ironias, ou Sócrates e Don Juan*<sup>24</sup> (1923). Neste ensaio temos uma reflexão sobre o modo em que se estrutura a cultura ocidental, lastreada pela razão pura - logocêntrica - em contrapartida ao aspecto da espontaneidade.

A cultura ocidental - Europa - tem seu início bem delimitado, em que se descobriu o centro objetivo de sua civilização: a razão. Sócrates se mostra como

o conquistador dessa posição ao dar-se conta, segundo Ortega, de que ela (razão) "é um novo universo, mais perfeito e superior"<sup>25</sup>. E como propicia a suspensão do relativismo da doxa e o esforço do conhecimento em direção à episteme consagra a dimensão de imutabilidade e certeza das idéias com os conceitos puros - logói. A atitude socrática que nos leva à razão pura, ao conhecimento inequívoco e inexorável, desempenha, por outro lado, a substituição da extensão espontânea da vida, que é por si *a priori*. Neste sentido, teremos a existência cindida, em uma tensão constante, entre a vida espontânea e a racionalidade pura. É na medida em que o racionalismo tenta se impor à vida e dita as normas da cultura que se dá o que Ortega definiu como "*o tema do tempo de Sócrates*", tempo de uma ironia.

A apologia de pura razão vai se desgastando e a própria história trata de pô-la em confronto com seus limites, que se estreitam cada vez mais. A cultura do "intelecto abstrato" com o tempo não pode mais aspirar a ser definitiva e autônoma frente à vida. O problema que passa a se instaurar é através da racionalidade voltar a descobrir a espontaneidade"<sup>26</sup>. Firmar a razão como instrumento vital, isto é o que Ortega chama de "*o tema de nosso tempo*", e consiste em "submeter a razão à vitalidade, localizá-la dentro do biológico, superditá-la ao espontâneo"<sup>27</sup>.

Teremos, portanto, uma nova forma de ironia, agora inversamente. Cabe interpretar a cultura pela óptica da espontaneidade, redefinindo o alcance e o conceito da razão. Decorrente disso teremos o sinal de uma nova forma de determinação da moral, representada por Don Juan, como conclui Ortega:

"Tal é a ironia de Don Juan, figura equívoca que nosso tempo vai afinando, polindo, até dotá-la de um sentido preciso. Don Juan se revolta contra a moral, porque a moral se havia antes sublevado contra a vida. Só quando exista uma ética que conte, como sua norma primeira, com a plenitude vital, poderá Don Juan submeter-se. Mas isso significa uma nova cultura: a cultura biológica. *A razão pura tem que ceder seu império à razão vital*"<sup>28</sup>.

Não se trata de reduzir as normas e princípios da vida simplesmente à espontaneidade, mas estabelecer uma complementaridade no plano ético e regular o imperativo da razão com o imperativo de espontaneidade - esta é a tese que anuncia *O tema do*

*nosso tempo*. Tomados isoladamente, diz Medina, "ambos imperativos são insuficientes. Há de pensá-los entremados no processo de câmbio histórico que vai 'falseando' as elaborações culturais, os códigos éticos. Estes têm que ser vividos e isso os refere à prova da *coincidência do homem consigo mesmo* que é a descrição que dá Ortega da autenticidade humana"<sup>29</sup>.

Voltamos a *Introdução a um Don Juan* onde apresenta uma síntese - para o nosso propósito - na sua última parte: *Don Juan, um herói*. Ortega faz aqui de Don Juan aquele que assume toda a grandeza e a inevitabilidade do altruísmo, contrariando as críticas mais comuns que somente destacam o seu egoísmo inconseqüente - o que, para Ortega, é uma leitura superficial e imediata. "Antes de mais nada", diz, "Don Juan não é um sensual egoísta. Sintoma inequívoco disso é que Don Juan leva sempre sua vida na palma da mão, pronto a dá-la"<sup>30</sup>. E este é para Ortega um traço que distingue um homem moral, o de dar conscientemente sua vida por algo. Confronta, deste modo a moral do egoísta, que é incapaz de transformação e de intensidade vital, com a moral do herói.

Nesta leitura orteguiana ganha o mito um aspecto trágico justamente ao se referir à morte. Don Juan consagra seu heroísmo na sua fidelidade a si, mas, também em reconhecer-se na finitude. Ou seja, é diante da morte que o personagem decide pela sua humanidade, busca preenchê-la e injetar-lhe sentido segundo sua própria vocação. Por isso Ortega compreende a imagem da morte, no seu aspecto mais existencial, correlativa à de Don Juan:

"É a morte o fundo essencial da vida de Don Juan, contraponto e ressonância de sua aparente jovialidade, mel que tempera sua alegria. Diria que é a suprema conquista, a amiga mais fiel que pisa sempre em sua sombra"<sup>31</sup>.

A eminência constante da morte e o acolhimento de seu projeto vital torna a lenda de Don Juan um vibração perene que situa o homem não só na glória como na sua insuficiência. Se Don Juan é incansável é porque a transcendência simbólica de seus atos nos conduzem ao extremo de uma moralidade, o ideal da alma que de um contínuo *faciercudum*, executa seu projeto de busca. Segundo Ortega este projeto é transitivo e refere-se a algo concreto, muito embora a sua descoberta não se ofereça sem esforço,

gratuitamente; esta realidade em que responderá pela intencionalidade da ação humana é chamada de ideal.

Ortega recupera, com essa interpretação, o sentido de aventura do ideal ético defendido na metáfora do arqueiro, na ética aristotélica, que relaciona o ponto de mirada do trajeto de uma flecha à busca similar a que o homem está condenado. Sobre esta concepção de ética, Ortega assinala que "parece converter-se em uma nobre disciplina desportiva, que pode resumir seus imperativos assim: Homens, sejam bons arqueiros"<sup>32</sup>.

O heroísmo donjuanesco não está, naturalmente, nos termos do mero capricho niilista e irresponsável. Estará sobre o prisma do projeto de aventura, como descrito nas *Meditações do Quixote* (1914) que identifica o heroísmo com o si mesmo:

"... é fato existirem homens decididos a não se contentarem com a realidade. Aspiram a curso diverso para as coisas; negam-se a repetir os gestos que o costume, a tradição, e, em resumo, os instintos biológicos querem impor-lhes. A homens assim chamamos heróis. Porque ser herói consiste em alguém ser si mesmo. Se resistimos a que a herança, a que o circunstante nos imponham ações determinadas, é porque almejamos assentar em nós mesmos, e só em nós, a origem dos nossos atos. Quando o herói quer algo não são os antepassados nele ou os usos presentes que querem, mas ele, mesmo. Este querer ser si mesmo é o heroísmo"<sup>33</sup>.

A dimensão ética de Don Juan de Ortega reside no compromisso da aceitação em face do ato vital da conquista, ou seja, o estar vivendo o *modus faciendi* como *modus extremis*. Isto implica em compreender o mito entre o rigorismo kantiano, o utilitarismo e o niilismo, assumindo, no interior de sua tragédia, o que fazer vital como caminho. A moralidade fica reservada à atitude humana que privilegia o desenvolvimento das potencialidades personalíssimas. Neste sentido encontramos o dado da *surpresa* com o qual se depara o homem na sua relação criadora com o mundo. A surpresa, no âmbito da autenticidade moral, está ligada à posição em que o humano se realiza guiado pelo eros, que lança a luz, não só ao entendimento, como também ao reconhecimento e da conexão entre as coisas. O mundo, inesperado, nos convida, na sua docilidade ou temeridade, à admiração. O real será precisamente produto de um mundo que se

ofertou a um olhar que o tocou e o consubstanciou. A atitude da admiração está na ousadia de viver o novo como seu co-autor; lançar-se a quem do estabelecido anônimo impessoal. Isto parece ser o que comunica uma ética inspirada pela vontade de aventura a propor o diálogo com o outro.

## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. As notas de suas *Obras completas* referem-se a edição da *Revista de Occidente* de 1950 e as faremos com algarismos romanos seguido do número da página.
2. Sobre o tema de **Don Juan na obra de Ortega conferir: José Lasaga MEDINA; Don Juan o el heroe del esfuerzo inutil, sobre el Don Juan de Ortega y Gasset. Revista de Occidente, 4ª época, nº 120, mayo (1991), pp. 108-125.**
3. VI, p.136.
4. V, p. 568.
5. José Lasaga MEDINA. Op. Cit., p.122.
6. IV, p. 471.
7. *Don Juan Tenório: drama religioso fantástico em duas partes* de José Zorrilla, peça literária escrita em 1844 cuja ação decorre em Sevilha, pelos anos de 1545.
8. *Ibidem.*, p.121.
9. II, p. 690.
10. O que nos interessa aqui não é resgatar uma *psicologia* de comportamentos específicos, mas encontrar no modo descrito por Ortega que atribui ao que seria um encontro intersubjetivo que possibilitasse a realização integral do humano.
11. II, p. 691.
12. II, p. 692.
13. II, p. 693.
14. II, p. 693.
15. II, p.149-154.
16. Domenikos Theotokopoutos, *El Greco* (1541-1614), pintor cretense de estilo maneirista, viveu a maior parte de sua vida em Toledo, então capital da Espanha. Discípulo de Ticiano, recebeu a encomenda do rei Felipe II de um quadro para o altar de São Maurício no Mosteiro de *El Escorial*, obra a que Ortega se refere. Dentre suas telas mais conceituadas destacamos: *A Anunciação, São João Evangelista, Vista de Toledo sob a tenzpestade, Laocoonte, A ressurreição de Cristo e A assunção da Virgem.*
17. II, p.151 e 152.
18. II, p.152.

19. Ibidem., p. 752.  
20. Ibidem., p.152.  
21. Ibidem., p. 715.  
22. II, p.153.  
23. II., p.154.  
24. III, p.174-178.  
25. III, p.175.  
26. III, p.178.
27. III, p.178.  
28. III, p.178.  
29. José Lasaga MEDINA. Op. Cit., p.119.  
30. VI, p.136  
31. VI, p. 136.  
32. VI, p.137.  
33. Idem., **Meditações do Quixote**. SP: Livro Ibero-Americano, 1962, p.156.

## EXERCÍCIO DO VIVER

Maria do Carmo Tavares de MIRANDA

### RESUMO

*Acentuam-se cada vez mais a necessidade e o interesse pelo conhecimento, da situação e da condição humana, tendo-se em vista uma adequada compreensão dos ritmos do pensar e do agir do homem e de seu próprio ser, enquanto habitante do mundo em mudança e desenvolvimento. Os projetos de vida pessoal e coletiva, os esforços por uma vida justa, o próprio codimensionar-se diário em solicitações e atenções, dizem o exercício do viver e a urgência de questionamentos que descortinem e aprofundem o sentido da existência humana, suas possibilidades, suas pretensões, seus limites, e pedem estudo e análise de categorias ontológicas para o discernimento da complexidade desse ser-no-mundo, o homem.*

### RESUMÉ

*Les considérations sur l'homme et son être-dans-le-monde, toujours en quête de la compréhension de soi-même, de la situation et de la condition humaine, envisagent rendre compte de sa capacité et de son pouvoir d'établir les relations avec soi-même et avec les autres. À partir de plusieurs questions posées sur les possibilités humaines et qui font ressortir l'homme comme un être qui pense, l'herméneutique vient à la rencontre de la révélation des concepts fondamentaux de l'être humain et des principes ontologiques, capables d'orienter son exercice de vie et son dessein de bien vivre.*

Apenas alguns questionamentos: Primeiro, retomando idéias já expostas em escritos anteriores e ainda indagando sobre a responsabilidade de homens conviventes com as mais diversas situações e o que daí decorre como uma maior atenção ao núcleo do ser do homem: o humano de seu ser e seu tempo criador; Segundo, invocando, então, o que seja a experiência do homem, seu exercício do viver, enquanto habitante do mundo, tenta-se a leitura desse ser, visando apontar o que pode atualizar as suas possibilidades, e nisto a importância da hermenêutica; Terceiro, e os termos leitura e habitar (habitações, hábitos), experiência e exercício, verticalidade e circularidade, enquanto fontes referenciais, tentam dizer o que se manifesta como

ponto axial para uma meditação metafísica, uma meditação analógica do ser e dos transcendentais, operando uma transfiguração desocultante de uma infinidade de sentido do homem e das coisas, que atravessa e vai além, transdisciplinarmente, dos limites setoriais de disciplinas para indicar algo mais. E tudo em começo, sempre, mais uma vez.

Habitante do mundo em mudança e desenvolvimento, o homem tece considerações as mais diversas sobre seus estados subjetivos e objetivos, sobre sua própria condição humana, sua situação espaço-temporal, epocal, sua convivência entre os homens, e busca um sentido ao seu próprio viver. Salienta-se, assim, a necessidade de uma leitura

em profundidade sobre o ser do homem, enquanto sujeito, e sua relação com os outros. Desse modo, a própria dramaticidade de sua existência faz-se continuamente presente, enquanto intimamente cresce uma solicitação para que ele se abra a um conhecimento de si mesmo e de seu próprio destinar-se na vida, ao mesmo tempo que se exercite em cogitação e discernimento, a partir, inclusive, dos elementos físicos que dizem seu ser natural, de bios e de lógos, e que devem ser captados teórica e praticamente como instrumentais de seu próprio modo de ser como sujeito de mudanças, e que estabelece relações tanto consigo mesmo, quanto com outros homens, e com todas as coisas.

O homem, ser de corporeidade e de razão, um vivente em tensão e densidade espiritual distinguindo o espaço percorrido de seu caminho de vida e cada momento decisivo do seu orientar-se, debruça-se sobre seu passado e seu futuro, vislumbrando uma futurização já nesse seu presente que aguarda uma acolhida de algo que se deixa anunciar, do mesmo modo que se fazem presentes vários tempos transcorridos. E a memória do presente, do futuro e do passado, tensivamente disposta à interpretação e compreensão como modo de ser do homem, diz a dimensão hermenêutica atenta às múltiplas faces e fases, caminhos e ressonâncias de seus passos, uma experiência que é um exercitar-se atencioso apontando e revelando possibilidades ao bem viver em seu espaço de tempo vital e em meio às expectativas as mais diversas. Rememoração e antecipações enquanto dizem o ato de leitura tanto do passado-presente quanto do presente-futuro, enfatizam a memória, a qual ainda se abre à irrupção do imemorial, - o passado-passado -, o qual abriga forças antigas que são fundamento de possibilizações, ora indicando uma como que sempiternidade, ora uma ausentidade, do mesmo modo que, impresentidamente, o homem sabe que algo ainda está por-vir, uma futuridade absoluta, - um futuro-futuro. Apresenta-se, assim, essencialmente o que o homem é, e seu modo de ser.

Nessa memória que dura e que diz o modo de ser do homem, a rigor seu habitar desde sempre, desponta a transcendência, a qual reclama que se pense o humano do homem, desse ser existente capaz de exteriorizar em expressões as mais diversas o que está oculto desde o começo, enquanto ele mesmo como ser de temporalidade sempre está a caminho desde sua origem, direcionando-se à transcendência.

Este seu tempo de passagens diz o seu transitar, seu próprio habitar, seu caráter, hábitos e costumes avançando até ao que ele ainda-não-é.

O homem em questionamento e discernimento de suas possibilidades, sejam as que se fazem presente, sejam as que permanecem ocultas, e experienciando sua própria vida, faz valer todos os seus momentos e reclama o exercício de uma reflexão crítica, ontológica e ética, que possa clarear mesmo que pouco os fundamentos de seu ser, para vir a atender à urgência de solicitações que o habitam para tomar decisões e deliberar-se efetivamente tendo em vista sua própria condição humana, não só a de um vivente biologicamente considerado, mas um ser que pensa e que está em caminho à realização de sua vida, com consciência de seus limites, mas, também, de seu poder, de sua capacidade de transcendência. Seu próprio caminhar, atento e atencioso, em encontro com outros eus, e as novas rotas que alteram e alternam seus passos, assim como seu ver, ouvir, e tocar, sensíveis e espirituais, e as categorias do ser, como as do pensar, e da linguagem, e se dê destaque à temporalidade, à historialidade e à alteridade, tanto dizem o encontrar-se do homem consigo mesmo e com os outros quanto seu ser de relações e de participação entre coisas e homens. Salienta-se a própria experiência de seu tempo vivido, de seu ser capaz de temporalizar como o experienciar de seu historializar-se num plano de invenção concreta, a qual é seu próprio projeto e processo de ser que se caracteriza pela dinamicidade entre o esperar e o encontrar, o reconhecer e o decidir, o atender e o efetivar, o auscultar e o ver, o apalpar e o dizer, um enunciar tateante do centro ou núcleo de seu ser, seu mais íntimo e mais profundo, homem enquanto homem, criador de seu mundo e de seu destino, um existente em devir e em destinação, realizando-se segundo suas possibilidades e seu dever-ser. A dramaticidade do viver do homem situado e condicionado que se distende entre o que ele guarda e é sua garantia de ser o que é e o que ele antevê, entre seu aguardar um por-vir e o que lhe é imemorial, torna-se patente.

Como ser de pensar e de memória, o homem é capaz de instaurar um **lógos** que como justa medida codimensione o seu natural habitual, não só em relação às ações individuais mas, também, em relação ao campo da **práxis**, não só reunindo experiências e rememorações, mas reestruturando-as, combinando possibilidades e potencializações, enquanto, também,

se faz alongar em esperas, em novas conjugações espaço-temporais, discernindo distâncias, ponderando entre o que pode vir a ser e o que fazer, através de análises e avaliações que apontam um novo universo de relações e deixam transparecer o que melhor convém ao ser, questionando o que lhe seja determinante, segundo seu próprio modo de ser. Discernimento, ponderações, avaliações dizem o exercitar-se dialógico do homem no vir a saber realizar-se em caminho e sempre em começo, perfazendo-se continuamente, questionando, interpretando, compreendendo-se a si mesmo e todas as coisas.

Habitante do mundo, o homem em situação e em conjunto com o mundo revela as próprias raízes de seu ser, seu fundamento, seu poder que se refaz a cada instante, decidindo-se, cumprindo-se, fazendo advir e presentificando, como ser de memória que ele é, seu projeto de vida. É a experiência como exercício da inteligência, que se faz penetrativa cada vez mais e que sabe relacionar o que se apresenta mesmo veladamente, captando **kairicamente** as ocasiões propícias, proporcionando ao homem um viver rigorosamente humano, aberto ao diálogo com os outros e consigo mesmo, sendo capaz de acolher e enunciar através de diversos e diferentes modos a verdade dos seres, indicando situações, apontando e projetando escolhas, sendo apto a tomar decisões. Nisto se impõe uma visão analógica do ser, em sua verdade, e dos transcendentais, formando a teia de relações entre pensar e ser, sempre descobrindo um sentido último das coisas e de si mesmo, de seu centro de irradiações para as enunciações de conhecimentos teóricos e práticos e para o saber de sua intimidade. Questiona-se, tenta-se visualizar o habitar pleno de sentido do homem, sua própria morada de ser o que ele é, sua profundidade, sua verdade, seus impulsos e manifestações através de movimentos circulares concêntricos e movimentos verticais, os quais são mediadores entre o que se faz exteriorizar e o que permanece oculto, entrelaçando num todo tanto as várias expressões que foram captadas, quanto a intimidade que como fundamento se deixa transparecer em parte. E a filosofia hermenêutica vive estes movimentos adentrando-se no campo ontológico-ético do próprio exercício do viver do homem.

Uma rápida alusão aos dias atuais e às diversas perspectivas filosófico-hermenêuticas, acentuando diferentemente as ênfases a serem dadas ao espaço de experiência para a compreensibilidade do homem,

destacando ora mais ora menos a “memória”, ou a “imaginação”, ou a “justa medida”, ou o “reconhecimento”, ou a “linguagem”, ou a “tradição”, ou a “invenção criadora”, ou a “argumentação e a comunicação”, ou a “comunidade de comunicação”, deixa aparecer o traço comum da necessidade de considerar o homem como um ser em caminho e à busca de um sentido para a sua existência finita, e para o trabalho que a razão empreende tendo em vista o conhecimento que o homem venha a ter de si mesmo. Convém salientar que o ser racional do homem já é uma expressividade de seu inteligir - de seu **nous** -, expressividade esta que se manifesta em gestos, ritmos, vozes, cores, formas, costumes, e este seu ser espiritual encarnado, em contínuo exercício, esforça-se para ultrapassar todos os limites e abrir-se compreensivamente a todos os horizontes. Visa-se, assim, o tempo do homem, contínua e progressivamente, em trânsito; mas ele mesmo é consciente de seu poder, tanto para saber, quanto para agir, para fazer, e como ser capaz de estabelecer questionamento, diálogo e conversação, sabe, também, que apesar de sua finitude e de seu devir é capaz de prever o futuro.

O seu exercício do viver e o reconhecimento de seu poder de inteligir captam o que ele é: uma consistência determinada a seu modo, e que persiste em ser, que, num brevíssimo instante de seu devir, se firma em destinação, e tem discernimento da singularidade e da complexidade de seu ser e do mundo habitado pelo homem. Cabe-lhe, em tudo, o cuidado e a vigilância, porque como ser que entende, dotado do **nous**, ele pode manter contato com todas as coisas, distinguindo situações, diferentes modos do ser e conseqüentemente diferentes modos de enunciar a verdade dos seres. Aqui, a exigência à disponibilidade e à fidelidade ao ser e ao que fundamentalmente ele é, e a necessidade de uma atenção ao próprio devir e ao que advém e é possível de vir-a-ser, do respeito para com todos os seres, do exercício da liberdade e da contínua responsabilidade pelos seus próprios atos de sujeito que opera e cujos resultados se estendem além de todo horizonte do imaginável.

E o viver do homem se configura, sempre, em novas formas de habitar, distendendo-se no espaço, inserindo-se temporalmente, edificando seu próprio mundo e seu ambiente. Seu caráter se faz e se perfaz enquanto confirma suas raízes influenciando culturalmente seu meio, e seu destino diz seu ser

habitante do mundo, convivente com suas possibilidades e sujeito de seus atos, um ser encarnado habitando espaços e coabitando tempos. A compreensão efetiva do viver do homem situado e condicionado, e segundo as manifestações de sua presença no mundo, estabelece uma síntese de universalidade e singularidade, conjugada intercategoricamente, e busca entender e dizer - teórica, prática e experimentalmente - o que seja o humano do homem e a realidade da dramaticidade de sua existência, a qual apesar de todas as mudanças sempre diz o que persistindo é duradouro e exigente de uma contínua criação: o habitar humano como o dimensionar-se do homem

entre seu próprio reconhecer-se na intimidade de seu ser e de sua condição humana, seu ser pessoal de paradoxos e seu ser universal, seu ser habitante determinando suas relações com o mundo, revelando seu modo de ser.

A compreensão dessa experiência do homem sabendo acolher a complexidade e a singularidade de seu ser diz o experimentar de sua realidade e de seu poder, que se distendem por todo trajeto de sua vida, e revela os conceitos fundamentais de seu ser e os princípios ontológico-éticos, os quais devem orientar o exercício do viver do homem.

## CONSIDERACIONES CRÍTICAS EN TORNO AL CONCEPTO DE "LABOR" EN HANNAH ARENDT

Gloria .M. Comesaña SANTALICES

Doctorado en Ciencias Humanas. Universidad del Zulia. Venezuela

### RESUMEN

*En este trabajo hacemos una lectura crítica del concepto de Labor expuesto por Hannah Arendt en su libro **La Condición Humana**, destacando su imbricación con el concepto de Trabajo que desarrolla en la misma obra. Las nociones de fertilidad y productividad son especialmente analizadas en función de aclarar el carácter valioso y no necesariamente fútil y efímero, de la Labor. Se analiza igualmente la relación labor-violencia y labor-mujeres, y se propone una nueva valoración del concepto y de la realidad a él referida.*

**Palabras Clave:** Labor, Trabajo, Fertilidad, Productividad, Violencia.

### ABSTRACT

*We make a critical lecture of the concept of Labor in **The Human Condition**, book from Hananh Arendt,emphhasizing his imbrication with the concept of Work in the same book. The notions of fertility and productivity are specially analyzed,with the finality to make clear the valuable character of the Labor,against its interpretation like futile and ephemeral. We analyze also the relation labor-violence and labor-women,to propose a new valuation of the concept and of the reality wich the concept refered.*

**Key words:** Labor,Work,Fertility,Productivity,Violence.

### LA CONDICIÓN HUMANA

¿De qué habla Hannah Arendt cuando escribe **condición humana**? Desde el primer momento debe quedar claro que no se trata aquí, con estos términos, de desentrañar la "esencia" o la "naturaleza" de lo humano. Para nuestra autora está desde el principio claro que semejante pretensión concluirá en un fracaso. "Nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas",<sup>1</sup> escribe. Condición designa para ella

entonces un conjunto de constantes que, a pesar de los cambios históricos que puedan afectarlas, acompañan siempre la relación entre el ser humano y el mundo, entre lo humano y la naturaleza. Precisamente, esa relación entre el ser humano y el mundo (natural o cultural), es planteada por ella en términos de condicionalidad: "El choque del mundo de la realidad sobre la existencia humana se recibe y siente con fuerza condicionadora."<sup>2</sup>

En la medida en que la realidad humana no surge ni actúa en el vacío sino dentro de unas

determinadas coordenadas o contexto, la existencia humana será siempre condicionada, siempre habrá unas constantes que podemos develar o analizar. Las condiciones básicas a partir de las cuales se construye la existencia humana, son así para Arendt, la **vida misma**, la **natalidad**, la **mortalidad**, la **mundanidad**, la **pluralidad**, y la **tierra**. Sobre esas condiciones básicas se constituyen los dos ejes a partir de los cuales el ser humano afronta, necesaria o libremente, su realidad. Estos dos ejes son la "**vita activa**" y la "**vita contemplativa**", uno que hunde sus raíces en la condición humana, y otro que trata de escapar de ella. En efecto, la **contemplación**, que es lo propio del filósofo, lo pone en contacto con lo eterno, con lo indecible y trascendente, y lo aleja de la pluralidad y lo mundano. Esta aspiración hacia lo que se llamó la Verdad, alcanzada sólo en la absoluta quietud de la contemplación, aunque originariamente según Arendt fue lo propio de la experiencia filosófica, se impuso definitivamente como fin superior de la existencia humana, al devenir el cristianismo la "religión exclusiva de la humanidad occidental."<sup>3</sup>

Pero no es la **vita contemplativa**,<sup>4</sup> casi arrogante en su siempre alabada superioridad lo que interesa a Hannah Arendt en el libro **La Condición Humana**, sino la **vita activa**, cuyo designio, nos dice en abierta contradicción con la tradición, no es superior ni inferior al interés fundamental que sirve de base a la **vita contemplativa**, sino simplemente diferente.

## LA VITA ACTIVA

Mientras que la perfecta contemplación nos pone en contacto con la eternidad, con la transcendencia, la **vita activa** es una constante lucha del ser humano por alcanzar la inmortalidad, por escapar a las limitaciones y al olvido que inevitablemente aquejan a las actividades humanas. Así pues, la **vita activa**, tradicionalmente sometida a la **vita contemplativa**, es reivindicada en esta obra, no sólo en toda su riqueza y variedad, en igualdad de méritos con la contemplación, sino en la medida en que la búsqueda de la permanencia en el tiempo, la inmortalidad, le confieren todo su peso y su grandeza.

Es pues a partir de la noción de inmortalidad, como mejor puede accederse a la reflexión sobre la **vita activa**, sobre los aspectos fundamentales de la condición humana elaborando así simultáneamente un análisis basado en la noción temporal de la duración,

tal como lo hace Paul Ricoeur en el prefacio a la edición francesa del libro de Arendt.<sup>5</sup> La inmortalidad vendría entonces a ser el tiempo mismo considerado en toda su extensión posible como un tiempo sin fin, como una idea directriz a partir de la cual, «deshaciendo» la madeja, podemos develar algunos de los aspectos fundamentales de la condición humana. Pero no podemos entender el tiempo sin fin, la duración o la permanencia es decir la inmortalidad, sin referirnos a sus contrarios: la mortalidad, el transcurrir limitado, la finitud. Entre esos dos extremos la condición humana, en su aspectos **constantes** (otra vez relación al tiempo), se juega y se define. Y se construye progresivamente en tres esferas que coexisten y se imbrican inevitablemente, aunque no lo queramos, unas a otras.

Estas tres esferas, son, nos dice la autora, "**labor, trabajo y acción**". Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra."<sup>6</sup>

Aunque esta clasificación ha valido a Arendt algunas críticas de quienes dudan de la coherencia y del rigor de sus análisis para distinguir estos tres aspectos de la condición humana, nosotros la consideramos válida y pertinente, pues no sólo abarca, como ella misma dice, "las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra",<sup>7</sup> sino que además le permite analizar filosóficamente, actividades humanas de las que poco se había ocupado hasta entonces el pensamiento filosófico. Y de las cuales pensamos, que aún hoy en día hace caso omiso la "reflexión sobre las primeras y últimas causas", ocupada como está por asuntos de "mayor envergadura y nobleza". Así los análisis de Arendt, que en algunos casos se quedan cortos, nos permiten ahondar aún más en aspectos fundamentales de la condición humana.

De cada una de ellas, desde el primer capítulo de su obra, Hannah Arendt nos da una definición más o menos escueta, salvo al tratarse de la acción, en cuyo caso se extiende un poco más, pareciendo indicar de antemano entre las tres esferas una jerarquía ascendente que en ella culminaría.

"La **labor** -nos dice- es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas

por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida".<sup>8</sup>

En cuanto al **trabajo**, afirma:

"(...) es la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un "artificial" mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad".<sup>9</sup>

## DIFERENCIA LABOR-TRABAJO

La **labor** y el **trabajo** que en otros tiempos se distinguían tan radicalmente como lo expresan las definiciones de Hannah Arendt, no pueden ya, debido a la manera como la modernidad, y aún más nuestro tiempo, las han confundido, estudiarse por separado. De modo que, aunque cada una de estas esferas de la humana condición es analizada en un capítulo aparte, esta separación es sólo aparente. Constantemente, las reflexiones sobre cada una de ellas remiten a la otra, en casi molesta imbricación. Así, no tiene nada de sorprendente que Arendt inicie el capítulo sobre la **labor**, diciendo que, "en este capítulo se crítica a Karl Marx",<sup>10</sup> el más importante entre los autores modernos, que al ocuparse de la actividad humana para él fundamental, constantemente pasa de la **labor** al **trabajo**, mezclando características que claramente se refieren a esferas diferentes.

Arendt argumenta a favor de su distinción entre **labor** y **trabajo**, el hecho de que las lenguas europeas, antiguas y modernas, contengan en su vocabulario dos palabras "etimológicamente no relacionadas"<sup>11</sup> para referirse a estas actividades, lo cual prueba que hay en ellas muchas características que permiten distinguirlas. Y es en efecto lo que ella se aplica a hacer en este libro, a pesar de que muy pocos autores se han preocupado por hacer esta distinción, tanto en la tradición premoderna como entre los modernos.

Ni siquiera muchos que como Locke, Smith o el mismo Marx encontraron en sus reflexiones la diferencia entre **labor-trabajo**, la captaron y desarrollaron, de modo que a causa de ello su obra aparece en este sentido atravesada por una contradicción fundamental, particularmente en el caso de Marx.

La mejor manera de establecer esta diferencia consiste en destacar el carácter mundano de la cosa producida, ya sea por la labor o el trabajo. Así nos dice Arendt:

"Parece que la diferencia entre labor y trabajo que nuestros teóricos tanto se han obstinado en olvidar y nuestros idiomas tan tercamente en conservar, se convierte simplemente en una diferencia de grado si el carácter mundano de la cosa producida -su lugar, función y tiempo de permanencia en el mundo- no se tiene en cuenta. La diferencia entre un pan, cuya «expectativa de vida» en el mundo es apenas de más de un día, y una mesa, que fácilmente puede sobrevivir a generaciones de hombres, es mucho más clara y decisiva que la distinción entre un panadero y un carpintero".<sup>12</sup>

De modo que si solamente nos detenemos a observar a un laborante, o a un trabajador (**animal laborans** u **homo faber**, según la insistencia de la autora), no captaremos quizás en toda su acuidad, la diferencia profunda entre las actitudes de ambos, notando a lo máximo entre ellas una diferencia de grado que de todas formas ya es, aunque mínima, una distinción. Si nos detenemos por el contrario ante el resultante de la acción de laborar o trabajar, se nos hará de inmediato evidente que lo producido<sup>13</sup>, en su relación al mundo, en su carácter duradero o efímero, es decir, en su mayor o menor mundanidad, implica en su origen, actividades bastantes diferentes. Detrás de estas distinciones: **laborar-trabajar**, resultado de la labor y resultado del trabajo, encontramos de nuevo al **tiempo**, concepto que, hemos dicho antes, es fundamental para entender mejor la **vita activa** y sus articulaciones.

Podemos pues acceder a la real distinción entre **labor** y **trabajo** a través del análisis de lo que en cada una de estas actividades el ser humano produce. Y como veremos, este término mismo: **producir**, requiere de una clarificación que la misma autora, sin duda preocupada por otras demostraciones, no elabora

en su texto. Mientras que los productos del trabajo permanecen, son duraderos objetos de uso que permiten al individuo recuperar su unicidad, dando "al artificio humano la estabilidad y solidez sin las que no merecería confianza para albergar a la inestable y mortal criatura que es el hombre"<sup>14</sup> los productos de la labor son «fútiles y no duraderos»;<sup>15</sup> "son los bienes de consumo que aseguran a la vida los medios para su propia supervivencia".<sup>16</sup> Estos bienes de consumo, aunque son: "necesarios para nuestro cuerpo y producidos por su laborar, pero sin propia estabilidad(...) aparecen y desaparecen..."<sup>17</sup> casi sin dejar huella, más que la vida nutrida y crecida que dejan tras de sí.

### PRODUCTIVIDAD, FERTILIDAD

Aunque a partir de la etimología de las palabras y luego del concepto temporal de duración de lo producido, Arendt parece tener muy clara la diferencia entre estas dos actividades humanas que analizamos, encontramos sin embargo en ella los ecos de muchas de las dificultades que enfrentaron los autores que ella crítica.

La clave de todo está en la forma como se usa el concepto de **productividad** y las implicaciones que ello tiene para una correcta caracterización de las actividades analizadas y de su significación. Con respecto concretamente a la **labor**, nos dice: "En efecto, signo de todo laborar es que **no deja nada tras de sí, que el resultado de su esfuerzo se consume tan rápidamente como se gasta el esfuerzo**"<sup>18</sup> La **labor** pues sólo "produce"<sup>19</sup> algo inestable, inmediatamente consumido, en otras palabras, desde el punto de vista temporal, no duradero, efímero. Y a ese bien de consumo efímero, pero del cual "depende la propia vida"<sup>20</sup> lo califica, poco apropiadamente nos parece, como fútil.

Sin embargo, unas líneas más adelante, y dándole el mayor mérito a Marx, escribe, sin notar la contradicción, y sin sacar luego todas las posibles consecuencias de sus observaciones:

"(...) Un hecho más significativo a este respecto ya observado por los economistas clásicos y claramente descubierto y analizado por Karl Marx, es que la propia actividad laboral, (...) posee una «productividad» suya, por fútiles y no duraderos que sean sus productos. Dicha productividad no se basa en los productos de la

labor, sino en el "poder" humano, cuya fuerza no queda agotada cuando ha producido los medios para su propia subsistencia y supervivencia, que es capaz de producir un "superávit", es decir, más de lo necesario para su propia "reproducción". Debido a que lo que explica la productividad de la labor no es ésta en sí misma, sino el superávit del "poder de la labor" humana (*Arbeitskraft*), la introducción de este término por Marx constituyó, como Engels señaló acertadamente, el elemento más original y revolucionario de todo su sistema. A diferencia de la productividad del trabajo, que añade nuevos objetos al artificio humano, la productividad del poder de la labor sólo produce objetos de manera incidental y fundamentalmente se interesa por los medios de su propia reproducción; puesto que su poder no se agota una vez asegurada su propia reproducción, puede usarse para la reproducción de más de un proceso de vida, si bien no "produce" más que vida. Mediante la opresión violenta en una sociedad de esclavos o de explotación en la sociedad capitalista de la época de Marx, puede canalizarse de tal modo que la labor de unos baste para la vida de todos".<sup>21</sup>

Henos aquí en el corazón del problema. Todo se debe al "descubrimiento" de la **productividad de la labor** como una peculiar productividad, la cual no depende de los productos fútiles e inestables que entrega, sino del "poder" que tiene esta productividad de proporcionar un "superávit", un **plus** que va más allá de sí misma. En efecto, la **labor**, no sólo proporciona lo necesario para su propia subsistencia, para su propia reproducción, sino que puede proporcionar los productos necesarios para la subsistencia de otros laborantes. En otras palabras, lo que aquí aparece destacado es lo que Marx, genialmente llamó la fuerza de la **labor** (*Arbeitskraft*), es decir, la capacidad de la **labor** de producir más que lo necesario para su propia subsistencia. La palabra que mejor refleja esa característica de la **labor** es **fertilidad**, y no tarda Arendt en señalarlo refiriéndose a Marx:

"Quizá nada indica con más claridad el nivel del pensamiento de Marx (...) que el hecho de basar toda su teoría en el entendimiento del laborar y procrear como dos modos del mismo

**fértil** proceso de la vida. Para él, labor era la "reproducción de la propia vida de uno" que aseguraba la supervivencia del individuo, y procreación era la producción de "vida extraña" que aseguraba la supervivencia de la especie. Cronológicamente, esta percepción es el origen nunca olvidado de su teoría, que luego elaboró sustituyendo la fuerza de labor de un organismo vivo por la "labor abstracta" y entendiendo el superávit de labor como esa cantidad de fuerza laboral que aún queda después de haber sido producidos los medios para la propia reproducción del laborante".<sup>22</sup>

### DISGRESIÓN EN TORNO AL CARÁCTER ESCLAVIZANTE DE LA LABOR Y SU REPARTO DESIGUAL

La **labor** pues, aunque aparentemente no deja tras de sí un producto durable como cosa mundana destinada al uso, se caracteriza por su **fertilidad**, por una **productividad** extraordinaria que, a partir de los objetos efímeros que entrega, produce, reproduciéndola, la vida, la fuerza de **labor**, no sólo la suya sino la de muchos más. Sobre esta posibilidad de la **labor** se ha asentado desde tiempos inmemoriales la enorme injusticia que siempre significó su reparto desigual:

"Mediante la opresión violenta en una sociedad de esclavos o de explotación en la sociedad capitalista de la época de Marx, el poder de la labor puede canalizarse de tal modo que la labor de unos baste para la vida de todos".<sup>23</sup>

Efectivamente, es lo que siempre ha sucedido. Los esclavos y las mujeres en la antigüedad, los diferentes tipos de laborantes y las mujeres después, siempre ha habido algunos(as), la mayoría, que portan el "fardo" de la **labor** de todos, dejando siempre libre a una minoría privilegiada.

Porque aunque aún no lo hemos señalado, la **labor** es vista como un "pesado fardo" para la condición humana. Este carácter y su relación con la necesidad, lo cual la ha hecho siempre despreciable a los ojos filosóficos, marcan con un terrible estigma a la **labor**. Así encontramos en Arendt, que no escapa a esta tradición, expresiones como las siguientes:

"El desprecio hacia la labor, que originariamente surge de la apasionada lucha por la libertad,

mediante la superación de las necesidades, y del no menos apasionado rechazo de todo esfuerzo que **no dejara huella, monumento ni obra digna de ser recordada...**"<sup>24</sup>

"(...) la labor de nuestro cuerpo, requerida por sus necesidades, resulta **abjecta**. De allí que las ocupaciones que no consistían en laborar, cuando se emprendían no por su propio fin sino para hacer frente a las necesidades de la vida, se asimilaban al status de la labor..."<sup>25</sup>

"Laborar significaba estar esclavizado por la necesidad, y esta servidumbre era inherente a las condiciones de la vida humana".<sup>26</sup>

Aunque en todos estos casos ella resume la interpretación que la antigüedad clásica, básicamente los griegos, hicieron de la **labor**, puede verse a lo largo del texto, que ella misma acepta, al igual que Marx, este concepto de **labor** como un peso, una sumisión de la que hay que liberarse. En ningún momento argumenta ella algo en otro sentido. Incluso, al analizar la confusión marxista entre **labor** y **trabajo**, confusión propia de la modernidad, la cual acompaña la elevación del status de la **labor**, su aparición con nivel de dignidad en la esfera pública (cuando antes estaba recluida en lo privado), nos hace ver que Marx está proponiendo algo que, de realizarse, como de hecho está sucediendo, nos sometería a todos al fardo implacable de la necesidad.

Esto según ella, forma parte de las contradicciones en las que el propio Marx cayó al confundir **labor** y **trabajo** y al destacar los méritos de la **labor**. Por eso, nos dice, "la actitud de Marx con respecto a la labor, que es el núcleo mismo de su pensamiento, fue siempre equívoca". En efecto, añade unas líneas después:

"Mientras que (la labor) es una "necesidad externa impuesta por la naturaleza" y **la más humana y productiva de las actividades del hombre**, la revolución, según Marx, no tiene la misión de emancipar a las clases laborales, sino hacer que el hombre se emancipe de la labor; **sólo cuando ésta quede abolida, el "reino de la libertad" podrá suplantar al "reino de la necesidad"**. Porque el "reino de la libertad sólo comienza donde cesa la labor determinada por la necesidad y la externa utilidad», donde acaba el gobierno de las necesidades físicas inmediatas."<sup>27</sup>

Queda claro pues que para Marx la labor, a pesar de ser «la más humana y productiva de las actividades del hombre», es una esclavitud hasta tal punto, que sólo liberándonos de ella podremos alcanzar el reino de la libertad. Y está claro también que tal es la opinión negativa de Hannah Arendt. Esta es otra de las interpretaciones que no compartimos plenamente, y más adelante volveremos sobre ello. Por ahora continuemos con el análisis de la productividad.

### PRODUCTIVIDAD DEL TRABAJO; "PRODUCTIVIDAD" (FERTILIDAD) DE LA LABOR

En el caso de Marx y de quienes como él confundieron **labor** y **trabajo**, deslumbrados en parte por la fertilidad de la **labor**, de la cual ya hemos hablado, esta confusión no les impide ver que esta productividad de la *labor* se vuelve agua que corre entre los dedos comparada con la productividad del trabajo,<sup>28</sup> que es la que verdaderamente "fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano."<sup>29</sup> Estas cosas son principalmente **objetos para el uso, duraderos y estables**.

Así, "su adecuado uso no las hace desaparecer y dan al artificio humano la estabilidad y solidez sin las que no merecería confianza para albergar a la inestable y mortal criatura que es el hombre."<sup>30</sup> Al lado de la durabilidad, estabilidad y utilidad de los productos del trabajo, que quedan en el mundo para dar testimonio de nuestra actividad, la **labor** no deja nada tras de sí, como no sea la reproducción de la propia vida (y eventualmente, gracias al superávit del poder de la **labor**, la reproducción de otras vidas), lo cual para los economistas clásicos y Marx, e incluso para Arendt, no parece ser suficientemente importante como para redimir un poco a la labor de su carácter de fardo y de su desvalorización.

Por el contrario, como hemos visto, frente a la durabilidad de las cosas del mundo, productos del trabajo, los productos de la **labor** son fútiles, es decir de poco valor e importancia. Este carácter de futilidad<sup>31</sup> de los bienes de consumo producto de la *labor* es constantemente destacado por Arendt:

"... El peligro radica en que tal sociedad, deslumbrada por la abundancia de su creciente fertilidad y atrapada en el suave funcionamiento de un proceso interminable, no sea capaz de

reconocer su propia futilidad, la futilidad de una vida que «no se fija o realiza en una circunstancia permanente que perdure una vez transcurrida la (su) labor".<sup>32</sup>

Como puede apreciarse, la vida misma es fútil, como su actividad elemental, la **labor**, si no deja nada tras de sí, y ese es según Arendt y los economistas clásicos (ella cita entre otros a A. Smith), el defecto que aqueja a los bienes de consumo producto de la labor.<sup>33</sup> La *durabilidad* del producto es lo que le confiere dignidad e importancia, tanto a él como a la actividad correspondiente. Así, frente a la **labor** fútil e improductiva desde este punto de vista, se eleva el trabajo, realmente productivo y merecedor de estima. Tanto, que si el laborante es con toda propiedad para ella, sólo "**animal laborans**", el trabajador es ya, con todo derecho, "**homo faber**".

Sin embargo, está claro para Arendt, como lo estaba para Marx, que la **labor** es un elemento fundamental de las actividades humanas, sin el cual la vida no puede mantenerse. Así como Marx, ella, mientras que considera a la labor como un peso del que hay que liberarse, por otra parte destaca la "productividad" de la **labor**, su fertilidad, que produce y reproduce vida, gracias al "superávit" de la fuerza de la **labor**. Todo esto, como ella reconoce, fue "claramente descubierto y analizado por Karl Marx",<sup>34</sup> para quien además, como ya hemos visto, la "labor era la "reproducción de la propia vida de uno" que aseguraba la supervivencia del individuo, y procreación era la producción de "vida extraña" que aseguraba la supervivencia de la especie".<sup>35</sup>

### ANÁLISIS CRÍTICO DE LOS CONCEPTOS DE PRODUCTIVIDAD Y PRODUCTO

Hay aquí pues un manejo de los conceptos de productividad y producto a cuatro niveles todos en nuestra opinión igualmente importantes:

- a) la "**cosa del mundo**", duradera y estable, **producto** del trabajo del homo faber;
- b) el "**bien de consumo**", de efímera permanencia en el mundo, **producto** de la **labor**;
- c) la "**vida biológica**" (fuerza laboral) como consecuencia o **producto** de la **labor**, que mediante los "bienes de consumo" que **produce**, la reproduce,<sup>36</sup>

- d) la "**procreación**", que, como el mismo Marx entrevió, es la **producción** de "vida extraña", de otra vida, la del hijo, que de alguna manera también es **producto**.<sup>37</sup>

Por lo general, sin embargo, el término producto se aplica sólo al resultado del trabajo del **homo faber**, a la "cosa del mundo" duradera y estable, que además tiene un valor de cambio en el mercado. Esta es la manera en que lo utilizan los economistas. Para la mayoría de los filósofos que tocan el tema, incluidos los economistas clásicos, Locke, y el mismo Marx, el producto es lo que dura, de modo que la **reificación**, la construcción de un mundo de cosas para ellos era fundamental si se quería hablar propiamente de productividad. Los otros sentidos de los términos productividad o producto son escasamente utilizados, básicamente en sentido metafórico o como equivalentes al término "resultado".

Nosotros pretendemos aquí proceder de otra manera. Ciertamente admitimos que el carácter de durabilidad es fundamental a la hora de caracterizar algo como producto. Sólo donde la actividad humana deja algo que la trasciende puede hablarse de productividad. Posteriormente, ese elemento durable y permanente, la cosa mundana, adquiere otra característica relacionada estrechamente con la productividad y con la durabilidad: es el "valor de cambio", la posibilidad de entrar en el juego del mercado para ser intercambiada por otra. En efecto, el **homo faber** nos dice Arendt, "está plenamente capacitado para tener una esfera pública propia (...) Su esfera pública es el mercado de cambio donde puede mostrar los productos de sus manos y recibir la estima que se le debe".<sup>38</sup>

Es propio del **homo faber** relacionarse con otras personas mediante el intercambio de productos. Y en una sociedad de productores que ha hecho del intercambio de productos la forma pública de relacionarse los humanos, es evidente que, como ya lo señaló repetidamente Marx, "incluso los laborantes, debido a que se enfrentan a "dueños de dinero o de artículos de primera necesidad", pasan a ser propietarios, "dueños de su propia fuerza de labor".<sup>39</sup>

Siendo el mercado de cambio la esfera pública propia del **homo faber**, lo que éste produce, más que objetos de uso son objetos de cambio. Aparece entonces junto al valor de uso, el valor de cambio". Este, es diferente del valor intrínseco, de la **valía**, que

es una cualidad objetiva de la cosa, independientemente de la apreciación que alguien pueda hacer de ella. De esta **valía** o valor intrínseco Arendt distingue el valor, siempre "valor de cambio", consecuencia de la aparición pública de la cosa en la relación del mercado. Así dice ella tratando de aclarar confusiones,

"Se ha observado con frecuencia y por desgracia se ha olvidado a menudo que el valor, al ser "una idea de proporción entre la posesión de una cosa y la posesión de otra en la concepción del hombre", Siempre significa valor de cambio". Porque sólo es en el mercado de cambio en el que todo puede permutarse por otra cosa, donde todas las cosas, (...) se convierten en "valores".<sup>40</sup>

El producto por excelencia, según todas estas doctrinas, es pues el resultado del trabajo, la cosa mundana duradera y dotada de un "valor de cambio". Comparados con ella, todos los resultados de *labor*, son productos sólo por extensión quizás un poco abusiva del término, pues aparentemente no satisfacen los criterios que hemos asumido, de duración y "valor de cambio". Sin embargo, si analizamos esto con más precisión y rigor, y menos parcialidad, veremos que también en esos casos puede hablarse de productividad y de producto, manteniendo los criterios antes mencionados, excepto en el caso del "bien de consumo".

En efecto, éste considerado en sí mismo, es un resultado de la **labor** que, como la segunda parte de su nombre así lo indica, está destinado a ser consumido, vale decir devorado y destruido para pasar a asimilarse a nuestro ser biológico en vistas a su mantenimiento y crecimiento. En sí mismo pues, el "bien de consumo", por mucho que pueda hoy en día, gracias a las nuevas tecnologías de conservación y almacenamiento, durar, está destinado básicamente a desaparecer, mezclándose, consubstanciándose, con nuestro cuerpo. En este sentido, sólo metafóricamente podría llamarsele producto, si tomamos en cuenta el criterio de la duración. No dura lo que se consume. Sin embargo, si aplicamos el criterio moderno del «valor de cambio», el "bien de consumo" ya sería producto con un poco más de derecho. Una lata de vegetales en conserva, (que puede guardarse varios años antes de utilizarse), o una botella de buen vino añejado y valorizado con el tiempo, que se adquieren en el mercado a cambio de dinero, son, al menos para los fabricantes de los mismos, un producto. Lo mismo habría que decir si se toma el "bien de consumo", aún

perecedero, como algo que va a ponerse a la venta, a intercambiarse por dinero. En dicho caso habría también un "valor de cambio" y sería por ende también producto.

En este caso, debido a la complejidad y ambigüedad del asunto, nos vemos en la obligación de señalar que aquí la originaria **labor** de elaboración del alimento, debido tanto a las modernas tecnologías que alargan su duración, como a su ingreso en el mercado de cambio a causa de la industrialización, ha llegado a convertirse prácticamente en el equivalente de un **trabajo**.<sup>41</sup>

Así también el **trabajo**, por su fragmentación adquiere visos de labor, tal como lo considera Arendt:

"(...) La revolución industrial ha reemplazado la artesanía por la labor, con el resultado que las cosas del Mundo Moderno se han convertido en productos de la labor cuyo destino natural consiste en ser consumidos en vez de productos del trabajo destinados a usarlos. De la misma manera que los útiles e instrumentos, aunque procedentes del trabajo, siempre se emplearon también en los procesos de la labor, así la **división** de ésta, enteramente apropiada y concertada con el proceso laboral, ha pasado a ser una de las principales características de los procesos del trabajo moderno, (...). La división de la labor, más que la creciente mecanización, ha reemplazado a la rigurosa especialización que anteriormente requería la artesanía".<sup>42</sup>

Y más adelante, dice:

"El caso es distinto por completo en la corriente transformación moderna del proceso de trabajo por la introducción del principio de la división de la labor. Ahí, **la misma naturaleza del trabajo queda modificada** y el proceso de producción, aunque en modo alguno produce objetos para el consumo, asume el carácter de labor."<sup>43</sup>

La imbricación actual entre **labor** y **trabajo** es tal, que en muchos casos el análisis se hace casi imposible. En última instancia, lo que vendría esencialmente a diferenciarlos, sería el hecho de que la **labor** (la hagamos nosotros o la asuman otros en nuestro lugar), es imprescindible para nuestra subsistencia como cuerpos; mientras que, eventualmente, podríamos vivir sin trabajar y sin que otro(s) trabaje(n) para o por nosotros.

Vemos pues, volviendo al carácter del "bien de consumo", que según se emplee el criterio de duración

o el del "valor de cambio", podrá ser considerado o no propiamente como producto. Sin embargo, si bien en su caso su denominación como tal es ambigua, no ocurre lo mismo con la vida reproducida que deja tras de sí. Esta vida, cuyas necesidades quedan satisfechas y cuya subsistencia es garantizada por la **labor** y los bienes de consumo que ella elabora, adquiere carácter de producto si pensamos en ella como lo hizo Marx y lo hace el capital, como **fuerza de labor** que además de durar en el tiempo, tiene un "valor de uso", tal como las cosas mundanas, y un "valor de cambio", al ponerse al servicio del capital a cambio de un salario. El capital se sirve de la fuerza laboral a cambio del salario.<sup>44</sup>

### PROCREACIÓN/PRODUCCIÓN

Por otra parte, la procreación deja tras de sí un producto: el hijo(a). Marx nos dice que procreación es la "**producción de**" "**vida extraña**"<sup>45</sup> que asegura la supervivencia de la especie. Aunque esto pueda resultar chocante si se lo toma al pie de la letra, no podemos menos que reconocer que aquí se aplican también los criterios que estamos manejando de duración y «valor de cambio». En efecto, la vida del hijo(a), no sólo permanece en el tiempo durante un lapso determinado, como toda vida humana,<sup>46</sup> sino que, dada la sociedad mercantil en que vivimos, está destinada a entrar en el mercado de labor / trabajo a cambio de un salario. Así señalábamos en otra oportunidad:

"En efecto, en una economía basada siempre en la producción de valores de cambio y en la cual a los valores de uso se les reconoce una importancia sólo accesoria, la maternidad no podía dejar de ser afectada. El hijo se transforma entonces en un producto, en el producto de la función biológica procreadora de la mujer. Poco importa que se diga que aquí no ha habido trabajo<sup>47</sup> productor que condujese a la elaboración de la mercancía: durante nueve meses el cuerpo de la mujer ha hecho el trabajo, dejándola además libre para ocuparse en otros quehaceres, domésticos o labores y trabajos por los cuales se perciba un salario. Ahora bien, el hijo se convierte en producto, y eso debe quedar claro, por la apropiación que sobre él ejerce originariamente el padre a través del Derecho paterno, o en último caso el Estado, el Capital y a veces hasta la misma madre a instancias insidiosas del Sistema."<sup>48</sup>

Esta claro que la apropiación de la que aquí se habla sólo puede darse por el carácter duradero de la vida humana, en este caso del hijo(a). Por otra parte, como se percibe en el texto citado, la fuerza de **labor** del hijo(a), ha de ingresar también en el mercado laboral, a cambio de un salario. En ese sentido tiene en efecto un "valor de cambio" y es el producto de la procreación, "producción" de vida extraña según Marx. Así se cumplen aquí también, como venimos señalando, los criterios que hemos estado utilizando para caracterizar al producto como tal: la durabilidad y el "valor de cambio".

### REVALORIZACIÓN DE LA LABOR CRÍTICA DE LA DESVALORIZACIÓN ARENDTIANA DE LA MISMA

A partir de esta nueva revalorización de la labor que estamos aquí haciendo del resultado de la **labor**, podemos ya bosquejar una consideración más valorizante y por supuesto menos peyorativa de la misma. El criterio de futilidad, según el cual la **labor** no deja nada tras de sí, no produce nada, no puede seguir utilizándose. Aunque el bien de consumo que es su resultado inmediato no dura mucho<sup>49</sup> y desaparece en aras de la subsistencia del cuerpo, a partir de su consumo, la vida, **fuerza de labor**, se mantiene y permanece como producto. Y aquí ya podemos apreciar en toda su dimensión la fertilidad y la productividad extraordinarias de la labor que tanto destacaron todos los autores que hemos citado. En efecto, esta fertilidad de la *labor* es tal que no sólo produce la propia vida como producto, sino que por el "superavit" de **fuerza de labor** que le es propio, por lo general produce también como **productos** suyos, muchas otras vidas que subsisten a partir de su único esfuerzo. Así, la **fuerza de labor** de un sólo individuo, **reproduce** su vida y la de muchos otros. La **labor** pues, lejos de ser fútil tiene una utilidad<sup>50</sup> y un valor (valía y valor de cambio) considerables. Lo que deja tras de sí es igualmente durable, utilizable e intercambiable.

Más difícil es hacer desaparecer el concepto de fardo o pesada carga que desde tiempos inmemoriales afecta a la **labor**; la idea de que a través de ella, es el "sometimiento a la necesidad" lo que nos afecta y nos impide ser libres.

Sin embargo, aquí también podemos argumentar en contra de la exageración de dicha

interpretación, que depende en buena medida de épocas e ideologías. En efecto, es evidente que con el avance en artefactos y tecnologías, muchos duros aspectos de la **labor**, incluso de la que se refiere a la procreación, se han suavizado y aliviado un poco, como bien lo reconoce Arendt:

"Es cierto que el enorme progreso de nuestros instrumentos de labor (...) ha hecho más fácil y menos penosa la doble labor de la vida: el esfuerzo para su mantenimiento y el dolor del nacimiento."<sup>51</sup>

Y más adelante señala:

"Útiles e instrumentos disminuyen el dolor y el esfuerzo y, por lo tanto modifican las maneras en que la urgente necesidad inherente a la labor se manifestó anteriormente. No cambian la necesidad; únicamente sirven para ocultarla de nuestros sentidos."<sup>52</sup>

Sin embargo, manteniéndose en una línea pesimista, Hannah Arendt insiste en considerar que "esto no ha eliminado el apremio de la actividad laboral o la condición de estar sujeto a las necesidades de la vida humana",<sup>53</sup> (lo cual es cierto); no obstante, unas líneas después sin temor a la incoherencia y marcando aún más este pesimismo, escribe:

"(...) a diferencia de la sociedad esclavista, donde la "maldición" de la necesidad seguía siendo una vívida realidad, debido a que la vida de un esclavo atestiguaba a diario que la "vida es esclavitud", esta condición ya no está plenamente manifiesta y su no-apariencia la ha hecho más difícil de observar y recordar. El peligro es claro. El hombre no puede ser libre si no sabe que está sujeto a la necesidad, debido a que gana siempre su libertad con sus intentos nunca logrados por entero de liberarse de la necesidad. Y si bien puede ser cierto que su impulso más fuerte hacia esa liberación procede de su "repugnancia por la futilidad", también es posible que el impulso pueda debilitarse si esta "futilidad" se muestra más fácil, requiere menos esfuerzo."<sup>54</sup>

De modo que, si bien primero nos dice que los instrumentos que facilitan la **labor**, no eliminan la sujeción a la necesidad y siempre sentiremos la urgencia de ésta, unas líneas después nos dice lo peligroso que puede ser el que la condición de esclavitud de la vida

no esté plenamente manifiesta, pues esto haría aparentemente menos intensa la lucha por la libertad, que por lo que se ve es siempre una lucha contra la necesidad, pero una lucha que es mejor no ganar. Estas contradicciones nos parecen consecuencia de una interpretación negativa y peyorativa de la **labor**, que sin embargo es reconocida como elemento de la condición humana y como contraparte dialéctica necesaria para que la posibilidad de libertad de la realidad humana se manifieste por completo.

¿Por qué no asumir entonces, la **labor**, y es lo que nos proponemos, según el modelo bíblico del Antiguo Testamento, al cual con tanto agrado se refiere la misma Arendt?:

"La bendición o "júbilo de la labor" es el modo humano de experimentar la pura gloria de estar vivo que compartimos con todas las criaturas vivientes, e incluso es el único modo de que también los hombres permanezcan y giren contentamente con el prescrito ciclo de la naturaleza, afanándose y descansando, laborando y consumiendo, con la misma regularidad feliz y sin propósito con que se siguen el día y la noche, la vida y la muerte. La recompensa a la fatiga y molestia radica en la fertilidad de la naturaleza, en la serena confianza de que quien ha realizado su parte con "fatiga y molestia", queda como una porción de la naturaleza en el futuro de sus hijos y de los hijos de estos. El Antiguo Testamento, que a diferencia de la antigüedad clásica, sostiene que la vida es sagrada y, por lo tanto, ni la muerte ni la labor son un mal (y menos aún un argumento contra la vida), muestra en las historias de los patriarcas la despreocupación de éstos por la muerte, su no necesidad de inmortalidad individual y terrena, ni de seguridad en la eternidad de su alma, y cómo la muerte les llegaba bajo el familiar aspecto de sereno, nocturno y tranquilo descanso a una "edad avanzada y cargados de años"<sup>55</sup>.

Según este modelo, a diferencia del modelo de la antigüedad clásica, el "júbilo de la labor" es la forma humana de experimentar el gozo de estar vivo. A través de la labor realizada repetitivamente, el individuo humano se siente parte de ese cíclico ir y venir de la naturaleza, de su regularidad "sin propósito", dice Arendt, dejando aquí surgir una expresión que refleja bien la mentalidad racionalista y utilitaria en la cual, (a

pesar de criticar sus excesos), ella se ubica. ¿Por qué todo habría de tener un propósito? ¿Acaso lo tiene la contemplación, que es la suprema aspiración del ser humano?

La **labor** y sus fatigas, desde esta otra perspectiva, no son vistas como esclavizantes, ni la satisfacción de las necesidades como una sumisión, ya que nos sentimos, al laborar y estar vivos, como parte integrante de la realidad natural que nos sostiene.<sup>56</sup> El cansancio que queda después de la **labor**, y la **labor** misma, son recompensados con la fertilidad de la naturaleza, con las buenas cosas que ella nos entrega, y con la beatitud del descanso, que quizás está emparentada con la beatitud de la contemplación. Así mismo, la "serena confianza" de quedar "como una porción de la naturaleza en el futuro de sus hijos y de los hijos de éstos" es también una recompensa<sup>57</sup> y no una de las menores, de las que componen el cuadro del júbilo y gozo de la **labor**.

Este cuadro se complementa con la serenidad con la que el laborante, en armonía con la naturaleza, espera la muerte, como los patriarcas del Antiguo Testamento de los que habla H. Arendt. En este sentido creemos pertinente recordar un párrafo de Rosemary Radford Ruether, en la obra que recomendamos en una cita anterior:

"El reconocimiento de este profundo parentesco (con la naturaleza y aún el universo) debe ayudarnos a sobreponer las arrogantes barreras que los humanos hemos erigido para aislarnos no sólo de otros animales conscientes, sino también de animales más simples, de las plantas y de la matriz abiótica de vida de las rocas, los suelos, el aire y el agua. Como Francisco de Asís, gran místico de la naturaleza, debemos aprender a dar la bienvenida a nuestros hermanos y hermanas, lobo y cordero, árboles y pastos, fuego y agua, y aún a la **santa muerte**, medio por el cual todas las cosas vivientes regresan a la tierra para ser regeneradas como nuevos organismos."<sup>58</sup>

Si asumimos esta visión de la **labor**, y no la de la antigüedad clásica, tan cara al parecer a Arendt, veremos la **labor** no como algo abyecto, ni como una terrible maldición y servidumbre, sino como la forma más normal y fundamental de "asentarnos" en la tierra (¿madre?) que **condiciona** éste nuestro estar aquí y nuestra posibilidad de trabajar para fabricar un mundo

de objetos duraderos en medio de los cuales podamos habitar. A partir de todo ello podemos luego adentrarnos en el mundo de la acción, único según ella en el cual la libertad humana puede realmente aparecer y hacer eclosión sostenida por la condición de la pluralidad. Pero esto sería tema para otro trabajo.<sup>59</sup>

## DESCARGARSE DE LA LABOR: VIOLENCIA E INJUSTICIA

En todo caso, de esta consideración negativa y peyorativa de la **labor**, se deriva a su vez la interpretación según la cual todo el que puede trata de liberarse de su yugo, descargándolo en otros individuos (esclavos, sirvientes, y aunque ella no lo menciona, **mujeres**):

**"La carga de la vida biológica**, que lastra y consume el período de vida humana entre el nacimiento y la muerte, **sólo puede eliminarse con el empleo de sirvientes, y la función principal de los antiguos esclavos era más llevar la carga de consumo** del hogar que producir para la sociedad en general."<sup>60</sup>

**"La institución de la esclavitud en la antigüedad(...)** no era un recurso para obtener trabajo barato o un instrumento de explotación en beneficio de los dueños, sino más bien **el intento de excluir la labor de las condiciones de la vida del hombre.**"<sup>61</sup>

Evidentemente, esta liberación del yugo de la **necesidad** y de la **labor**, no se da sin violencia:

"Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas pre-políticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la **polis**, (la gente) del hogar y la vida familiar, con ese tipo de gente en que el cabeza de familia gobernaba con poderes despóticos e indisputados..."<sup>62</sup>

En numerosos párrafos aparece claramente lo injusto, pero también al parecer lo inevitable de esta violencia que permitía a algunos descargarse del duro esfuerzo de la **labor** y su abyección. Ella se ejercía pues, para los griegos, particularmente en la privacidad, en la vida doméstica, hacia quienes, privados de formar parte de la polis como ciudadanos, estaban sometidos a aquellas actividades "no humanas" que exige el servicio de la vida biológica y sus necesidades.

Todas estas personas sometidas a la férula del paterfamilias, los esclavos, las mujeres y los niños, no podían ser considerados, de ninguna manera como sus iguales, pues sólo entre los ciudadanos de la polis existía la igualdad. Por el contrario, entre los miembros de la familia reinaba la "más estricta desigualdad", lo cual según Arendt no debe entenderse en el sentido de nuestro moderno concepto de justicia.

"La polis se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía "iguales", mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado. Así pues, dentro de la esfera doméstica la libertad no existía, ya que al cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales.

Ni que decir tiene que esta igualdad tiene muy poco en común con nuestro concepto de igualdad: significaba vivir y tratar sólo entre pares, lo que presuponia la existencia de "desiguales" que, naturalmente, siempre constituían la mayoría de la población de una ciudad-estado. Por lo tanto la igualdad, lejos de estar relacionada con la justicia, como en los tiempos modernos, era la propia esencia de la libertad: ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados."<sup>63</sup>

## ROL DE LAS MUJERES Y LIBERACIÓN DE LA CARGA DE LA LABOR. CRÍTICA A LA POSICIÓN ARENDTIANA.

Sin embargo, ¿cómo no considerar injusto un régimen en el cual la libertad de unos se compra a expensas de la violencia que implica obligar a la mayoría a laborar en su lugar, encerrándolos en la denigrada vida privada y excluyéndolos de toda participación ciudadana?. ¿Cómo puede, en nombre de la libertad y de la más humana condición de la acción, mantenerse a la mayoría en situación de desigualdad y de violencia?. Para Arendt, el desagrado y la natural repugnancia del hombre por la futilidad<sup>64</sup> de la vida explican y en cierto modo justifican que éste

someta a otros con tal de verse libre de la pesada carga de la **labor** a fin de ser más propiamente humano. Además de rechazar por parcial esta interpretación,<sup>65</sup> creemos que es preciso hacerle a Arendt una crítica que nos parece fundamental: se refiere a su omisión del rol que siempre se ha asignado a las mujeres en esta liberación de la carga de la **labor** y del sometimiento a la vida biológica. Hannah Arendt sólo ha rozado tangencialmente esta problemática. Quizás las condiciones conceptuales de su época no lo facilitaban,<sup>66</sup> pero debe decirse también en descarga de la autora, que el pensamiento filosófico siempre fue reacio a plantear este tipo de cuestiones, que por referirse a la condición femenina eran consideradas de poca monta e indignas del discurso filosófico.

Sin embargo, en muchas partes de su obra, las mujeres aparecen mencionadas como tales, quedando claro que la autora ve el lugar que les ha sido atribuido en la sociedad patriarcal. Así, por ejemplo, en este texto en el cual queda clara la ubicación de las mujeres con los esclavos y su reducción a la privacidad, debido a su consagración a la procreación y eventualmente a la **labor**:

"(...) resulta sorprendente que desde el comienzo de la historia hasta nuestros días siempre haya sido la parte corporal de la existencia humana lo que ha necesitado mantenerse oculto en privado, cosas todas relacionadas con la necesidad del proceso de la vida, que antes de la Edad Moderna abarcaba todas las actividades que servían para la subsistencia del individuo y para la supervivencia de la especie. Apartados estaban los trabajadores, quienes "con su cuerpo atendían las necesidades (corporales) de la vida", y las mujeres, que con el suyo garantizaban la supervivencia física de la especie. **Mujeres y esclavos pertenecían a la misma categoría y estaban apartados no sólo porque eran la propiedad de alguien, sino también porque su vida era "laboriosa"**", dedicada a las funciones corporales. (...) El hecho de que la Edad Moderna emancipara a las mujeres y a las clases trabajadoras casi al mismo momento histórico, ha de contarse entre las características de una época que ya no cree que las funciones corporales y los intereses materiales tengan que ocultarse."<sup>67</sup>

Según este texto, Arendt ha visto con bastante agudeza la sumisión de las mujeres junto con los esclavos, debido sobre todo a su dedicación a la supervivencia de la especie, aunque luego se refiere a su existencia "laboriosa",<sup>68</sup> dando a entender que quizás también percibió la dedicación de las mujeres a las labores domésticas. Sin embargo, salvo esta mención, pareciera que para ella el rol "atribuido" a las mujeres es sólo el de la procreación, pues al hablar de lo que corresponde a cada sexo, insiste constantemente en ello.<sup>69</sup> Si, como creemos, captó la relación de "atribución" entre las mujeres y las labores domésticas, no reflexionó sobre esto ni se percató de su verdadera dimensión, pues insiste más en el hecho de que las labores las cumplen esclavos o sirvientes.<sup>70</sup> Un elemento que nos motiva a creer que entendió la "destinación" de las mujeres a las actividades domésticas, es el hecho de que en la cita anterior, junto con la "emancipación" de los trabajadores en la época Moderna, habla de la "emancipación" de las mujeres, si bien no queda claro qué significa para ella esta emancipación. Es evidente que no era esto asunto de su interés, probablemente por las razones que ya señalamos.

#### LA MUJER: PRIVACIDAD Y DOMESTICIDAD

Sin insistir mucho sobre esto, pues ya lo hemos mencionado en otros trabajos,<sup>71</sup> creemos que debemos incidir en el análisis de la reducción de la mujer a la esfera doméstica y privada. Y lo primero que es preciso decir, y esto lo reconoce la autora, es que esta reducción no se hace sin violencia,<sup>72</sup> y nosotros añadimos que es por ende injusta. Tanto más injusta cuanto que atraviesa todas las épocas. En efecto, esta interpretación de las mujeres como destinadas a la domesticidad, se apoya arbitrariamente en su condición biológica, sobre la cual se elabora una estructura artificial de género. Según esto, la mujer, por ser tal, estaría consagrada a la procreación y por ello a las labores domésticas de producción y reproducción de la vida. Hasta el esclavo o el siervo, al igual que el trabajador explotado, pueden a su vez oprimir a su mujer. Todo esto se agrava por el hecho de que, no sólo la labor doméstica de la mujer no es valorada en ningún sentido, ni se le confiere ningún interés económico a escala social, sino que además, tal como lo hace Arendt, que aquí refleja la ideología corriente, las labores domésticas son consideradas como inferiorizantes y abyectas, razón por la cual, unida a la comodidad, los hombres huyen de ellas.

Sin embargo, y tal como lo hemos estado manteniendo en este trabajo, pensamos que la **labor** doméstica de la mujer tiene desde todo punto de vista un valor fundamental. Sobre esta **labor**, reproductora y productora, de la mujer, reposa el más fácil funcionamiento de todas las economías sociales, de la índole que sean. El esfuerzo invisibilizado de la mujer en el hogar, no reconocido y no pagado, permite a todos los sistemas económicos mantenerse en pie con mayor comodidad. Sobre la opresión de la mujer y la explotación de su **fuerza de labor**, se han construido todos los sistemas económicos que conocemos. La división sexual del trabajo es así universal, tanto temporal como espacialmente.

#### REFLEXIÓN SOBRE LA INVISIBILIDAD E IMPORTANCIA DE LA LABOR FEMENINA

Si desglosamos la **labor** femenina nos encontramos con un enorme e injusto sistema de aprovechamiento de la **fuerza de labor** de unas, para el beneficio de todos. En efecto, la mujer, en la privacidad y el aislamiento de la vida doméstica, labora en muchos sentidos. Básicamente elaborando los bienes de consumo que permiten la producción y reproducción de la **fuerza de labor/trabajo** de los integrantes de la familia, y procreando-reproduciendo la vida de nuevos individuos, que han de ingresar también en el mercado de la **fuerza de labor/trabajo**. Y todo ello sin recibir ningún tipo de reconocimiento y retribución como no sea simbólico, por lo cual su esfuerzo, como diría Arendt, parecería afectado por una "futilidad" sin límites.

A todo ello tendríamos que añadir el trabajo "emancipado" asalariado de la mujer que trabaja o labora fuera de su hogar, el cual se suma a sus labores y obligaciones domésticas como una doble o triple jornada. Todo ello como consecuencia de la arbitraria asimilación entre el sexo femenino y las labores requeridas para mantenerse en vida. Sobre todo esto las investigadoras feministas y algunos pocos teóricos(as) de la economía han reflexionado bastante en los últimos tiempos, sin que aún se vean reflejados en lo concreto, en la situación real de las mujeres, los resultados de estas investigaciones. Puestas así las cosas, es preciso destacar que las mujeres han sido y son, el grupo humano "de elección", (más que esclavos o sirvientes), sobre el cual ha recaído la obligación de la labor, sobre todo entendida como labor doméstica;

el peso de la liberación de los hombres como grupo para dedicarse a tareas "más humanas". Y si bien las mujeres también pueden dedicarse a estas tareas "más humanas", no por ello dejan de estar obligadas a asumir la responsabilidad del ámbito doméstico. Lo que hace a ésta más terrible, es el hecho de su universalidad, en la medida en que en todas las culturas, épocas y sistemas, la labor doméstica ha recaído sobre las mujeres, mediante una acomodaticia y arbitraria confusión entre su biología y esta actividad laborante, donde la una se hace derivar de la otra como algo "natural". A partir de allí las mujeres han sido siempre las "vigas de carga" invisibles de la economía de todas las sociedades. Y ello, como hemos dicho antes, y por eso utilizamos la palabra "invisibles", sin que su actividad sea reconocida y valorizada como debe serlo. Es por eso por lo que, además de lo dura y exigente que pueda ser la labor doméstica, es tan peyorativamente considerada.

Ya hemos dicho antes que la **labor** puede ser considerada de una manera más positiva, siguiendo el modelo bíblico más que el modelo de la antigüedad clásica. Sin embargo, esta consideración positiva de la labor doméstica y aún más en nuestro tiempo, no se dará sin un previo reconocimiento a nivel teórico, por parte de la ciencia económica oficial, de los **productos** de la **labor** doméstica como tales con su consiguiente "valor de cambio", y sin que se le asigne a ésta a su vez, el "valor de cambio" que en justicia le corresponde. Tal es el "rescate" que actualmente hay que pagar para que la labor doméstica recupere la dignidad que nunca debió perder. En cuanto a los otros casos en que puede hablarse de labor dentro del concepto arendtiano, las labores del campo o el equivalente de la labor doméstica hecha a escala industrial, por ejemplo, hace tiempo que entraron a formar parte del mercado de cambio y de las transformaciones que el mundo industrializado impone a la labor.

#### CONCLUSIÓN

A modo de conclusión queremos añadir, que el problema no reside en la dureza o la dificultad, o incluso en el carácter cíclico y repetitivo de la **labor**, que indudablemente no puede dejar de reconocerse. Todo reside en la ideología a partir de la cual consideramos esta actividad como algo abyecto de lo que debe huirse, o como algo a través de lo cual asumimos y experimentamos el goce de estar vivos. El

trabajo también es duro y penoso, también requiere difíciles esfuerzos, y aunque esto no es en él un carácter fundamental y propio, también es y de hecho ha devenido algo repetitivo y en cierto sentido, "cíclico". Lo que sin embargo redimía al trabajo de una consideración tan negativa como la de la **labor**, era según Arendt su carácter mundano, su carácter de constructor del artificio humano, de la mundanidad como mundo de objetos en el cual la existencia humana habita y encuentra una identidad estable y segura. Era así su ser fabricante de productos estables y duraderos, objetos del mundo, lo que garantizaba al trabajo su mayor dignidad. Sin embargo, como ya hemos visto, la **labor** también deja productos tras de sí, y no de menor importancia que los productos del trabajo. Se trata nada menos que de nuestra vida (**fuerza de labor/trabajo**) y de la vida de nuestros hijos (a su vez **fuerza de labor-trabajo**) y de muchas otras vidas reproducidas en toda su "fertilidad" por la **labor**. A partir de allí, una vez sustentada nuestra vida y asentada en el habitat creado por el artificio humano, podremos pasar al ámbito de la acción, en el cual nos realizamos mediante la palabra y el acto en el seno de la vida pública. Pero este es tema para un análisis posterior.

Una última reflexión: tal es la imbricación actual entre **labor** y **trabajo** en el seno de la condición humana, que a veces es imposible distinguirlos en el sentido deseado y a partir de los criterios desglosados por Hannah Arendt, que como hemos visto, no siempre nos han convencido. Y aunque seguimos creyendo en la pertinencia de su distinción para hacer un análisis más verídico de la condición humana, pensamos que ahora cabe preguntarse sobre la necesidad, en la vida práctica, de que ambas esferas de actividad sean vistas como algo radicalmente separado. En la actualidad creemos que ello es imposible, como no sea en función de análisis como los que hemos venido haciendo. En este sentido pensamos, y con ello concluimos, que **labor** es aquella actividad de la que no podemos quedar exentos<sup>73</sup> so pena de perder nuestra vida biológica, mientras que el **trabajo** es aquello sin lo cual eventualmente podríamos pasar, sin vernos tampoco en la necesidad de encontrar quién lo asumiese por nosotros. En todo caso, **labor** y **trabajo** son actividades fundamentales que caracterizan la humana condición, y, so pena de no ser plenamente todas nuestras posibilidades, no deberíamos, aunque elijamos

desarrollar más alguna otra esfera de la **vida activa**, o dedicarnos a la **vida contemplativa**, eximirnos de ellas.

## NOTAS

- (1) Cfr. Arendt, H. **La Condición Humana**. Ed. Paidós, Barcelona. 1993.p.24.
- (2) *Ibid.*, p.23.
- (3) *Ibid.*, p.33.
- (4) De la cual se ocupa en su obra póstuma e inacabada **La Vida del Espíritu**.
- (5) Paul Ricoeur, Prefacio a Arendt, H. **Condition de l'Homme Moderne**. Calmann-Levy. París. 1988. p.16 ss.
- (6) Arendt, H. *Op.cit.*,p.21. Negritas mías.
- (7) *Ibidem*.
- (8) *Ibid.*, p.21. Negritas mía.
- (9) *Ibidem*.
- (10) *Ibid.*, p.97.
- (11) *Ibid.*, p.98. Hubiese sido muy ilustrativo que Arendt se refiriese no sólo al inglés, al alemán y al francés, sino que incluyese en su reflexión a otros idiomas.
- (12) *Ibidem*. p.107.
- (13) Y luego veremos que este término amerita de una detenida consideración.
- (14) *Ibid.*, p.157.
- (15) *Ibid.*, p.103.
- (16) *Ibid.*, p.107.
- (17) *Ibidem*.
- (18) *Ibid.*, p.102. Negritas mías.
- (19) *Ibidem*.
- (20) Las comillas las utiliza también la propia autora en el texto, quizá no con la misma finalidad que nosotros, sino para indicar al parecer, que no es ésta una verdadera productividad. Nosotros queremos por el contrario, llamar la atención sobre el término en función de las aclaratorias que haremos más adelante.
- (21) *Ibid.*, p.103.
- (22) *Ibid.*, p.118. Negritas mía.
- (23) *Ibid.*, p.103.
- (24) *Ibid.*, p.99. Negritas mías.
- (25) *Ibidem*. Es de advertir que, guiándonos por la traducción francesa hemos corregido la traducción castellana, la cual nos parece bastante deficiente. Donde dice "cuando se emprendían", decía "aunque se emprendieran" con lo cual el texto resultaba incoherente y además mal redactado.
- (26) *Ibid.*, p.100.
- (27) *Ibid.*, p.116. Hemos corregido, siempre a partir de la traducción francesa, este texto. En la primera línea se dice en la versión castellana: "mientras fue" "una necesidad...". Nuestra versión hace más comprensible el texto. *Cursivas* en negritas mías.
- (28) *Ibid.*, p.114. A Marx en efecto, el "deslumbramiento" ante el carácter productivo y fértil de la **labor**, no le impidió darse cuenta de la importancia de la durabilidad del producto, de modo que, aunque definió al hombre como "animal laborans", hubo de admitir que la productividad de la **labor**, propiamente hablando, comienza con la reificación (...) con "la erección de un objetivo mundo de cosas".
- (29) *Ibid.*, p.157.
- (30) *Ibidem*.
- (31) Es de advertir que fútil viene del latín **futilis** que quiere decir frágil, quebradizo //vano, ligero, frívolo, fútil, sin autoridad // inútil, sin efecto. Cfr. **Diccionario Ilustrado Latino-Español**. Spes, Barcelona.1970.
- (32) Arendt, H. **La Condición Humana**. *Op.cit.*, p.142.

(33) Hablando de la necesidad de escapar a la esclavitud biológica de la labor mediante el empleo de sirvientes o de esclavos en la antigüedad, Arendt añade: "El motivo de que la labor del esclavo desempeñara tan enorme papel en las sociedades antiguas y de que su improductividad y carácter antieconómico no se descubriera radica en que las antiguas ciudades-estado eran principalmente "centros de consumo" ". Arendt, H. Op.cit., p.128. Esta claro que para ella la **labor** es improductiva, porque sólo produce "bienes de consumo".

(34) Ibid., p.103.

(35) Ibid., p.117.

(36) Es de aclarar que en este caso puede tratarse, como en general se trata, no sólo de una, sino de muchas, o en todo caso de varias vidas biológicas que subsisten con la **labor** de una sola persona. Esta es la situación en la que se encuentra, precisamente, el trabajo doméstico de las mujeres, del que hablaremos más adelante.

(37) Esta interpretación del hijo como producto, que a muchos puede resultar chocante, la exponemos y justificamos ampliamente en nuestro libro **Mujer, Poder y Violencia**. Ediluz, Maracaibo.1991.

(38) Arendt, H. **La Condición Humana**. Op.cit., p.178.

(39) Ibid., p.180. Lo cual fortalece nuestra tesis de considerar la "**fuerza de labor**" como producto de la labor, que dura e incluso se convierte en "valor de cambio" que se entrega a cambio de un salario. Sobre esto volveremos más adelante.

(40) Ibid., p.181.

(41) Está claro que aquí no sólo hablamos del ingreso del producto de la **labor** en el mercado de cambio, sino de la **labor** misma en cuanto adquiere un valor de cambio y se realiza "a cambio" de un salario.

(42) Arendt, H. Op.cit., p.133. Negritas mía.

(43) Ibid.,p.134. Negritas mías.

(44) No es nuestra intención hablar aquí de lo justo o injusto de este sistema de intercambio, ni mucho menos de los factores que puedan degradarlo o volverlo alienante y explotador.

(45) Arendt, H. Op. cit., p.117.

(46) La esperanza de vida en países como el nuestro, si nada externo (violencia) interfiere, es de alrededor de 70 años o más. Es aún mayor en los países industrializados.

(47) Ahora diríamos **labor**, siguiendo a H. Arendt.

(48) Cfr. Comesaña.S. Gloria. **Mujer, Poder y Violencia**. Op. cit., pp.49-50.

(49) Ya vimos que al convertirse en ciertos casos en un valor de cambio, tenemos que considerarlo como producto.

(50) Criterio utilizado por Arendt para caracterizar básicamente a los productos del trabajo.

(51) Arendt, H. Op.cit., p.130.

(52) Ibid., p.134.

(53) Ibid., p. 130.

(54) Ibidem.

(55) Ibid., p.118. Este texto trae una pertinente cita que dice así: "En ninguna parte del Antiguo Testamento figura la muerte como "salario del pecado". Ni la maldición que expulsó al hombre del Paraíso le castiga con el trabajo y el nacimiento; únicamente hizo más dura su labor y penoso el nacimiento. Según el Génesis, el hombre (Adam) fue creado para que cuidara el suelo (adamah), como su nombre, forma masculina de "suelo", indica (véase **Gén.II.5.15**). "Y Adam no tenía que cultivar adamah... y El, Dios, creó a Adán del polvo de adamah... Él, Dios, tomó a Adán y le puso en el jardín del Edén para que lo cultivase y guardase "(sigo la traducción de Martin Buber y Franz Rosenzweig. **Die Schrift**,Berlin,sin fecha). La palabra que indica «cultivar», que más tarde se convirtió en la que indicaba laborar en hebreo, leawod, tiene el sentido de "servir". La maldición (III.17-19) no menciona esta palabra, pero el significado es claro: «el servicio para el cual fue creado el hombre se convirtió en servidumbre. El corriente y popular malentendido de la maldición se debe a una inconsciente interpretación del Antiguo Testamento a la luz del pensamiento griego. Dicho malentendido suelen evitarlo los escritores católicos. Véase, por ejemplo, Jacques Leclercq, "Travail, Propriété", en **Leçons de Droit Naturel**,1946, vol.IV, parte 2,pág.31: "La peine du travail est le résultat du péche original...L'homme non déchu

eût travaillé dans la joie mais il eût travaillé" o J. Chr. Nattermann, **Die Moderne Arbeit,soziologisch und theologisch betrachtet**, 1953,pág.9. En este contexto resulta interesante comparar la maldición del Antiguo Testamento con la en apariencia similar explicación de la rudeza de la labor en Hesíodo. Este dice que los dioses, para castigar al hombre,le escondieron la vida (véase n.8) y tuvo que ir en su busca, mientras que antes sólo tenía que recoger los frutos que la tierra le proporcionaba en campos y árboles. Aquí la maldición no sólo consiste en la rudeza de la labor, sino en la propia labor.

(56) Véase a este respecto, el extraordinario libro de la Teóloga católica norteamericana Rosemary Radford Ruether: **Gaia y Dios: una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra**. Ed. Demac, México. 1993. Sobre todo en el Cap.2: "Las Leyes de la Naturaleza y la Etica humana" y el Cap.7: "El Desprendimiento ascético de la tierra y La Reforma y la revolución científica".

(57) Quizás equivalente al hecho de considerar al hijo(a) como fuerza de labor (producto) cuya vida es producida y reproducida básicamente por la labor (doméstica) de la madre y excepcionalmente (raro aún hoy en día) del padre.

(58) Radford Ruether, R. **Gaia y Dios...** Ed. cit., p.60.

(59) Así como su insistente distinción entre la esfera pública y la esfera privada. A esta última, que ella afecta, siguiendo a los griegos, con una cierta cualidad vergonzosa, pertenecían la **labor** y el **trabajo**, que no debían aparecer públicamente. Siendo actividades serviles o en todo caso una esclavitud y servidumbre a la que estamos sometidos, no tendrían dignidad para presentarse en la esfera pública. Esta última está reservada solamente a la acción, que para los griegos era la vida política en la polis, o las grandes hazañas guerreras. Hoy en día, hay muchas otras actividades que pueden signarse como acción y presentarse como parte de nuestra aparición pública. Todo eso por supuesto sin afectar a la vida privada de ningún carácter de indignidad o vergüenza.

(60) Arendt, H. **La Condición Humana**. Op.cit., p.128. Negritas mías.

(61) Ibid., p.100. Negritas mías.

(62) Ibid., p.40.

(63) Ibid., pp.44-45.

(64) Ibid., p.128.

(65) Pensamos que, más que liberarse de la necesidad de la vida biológica y de la **labor**, lo que lleva a los individuos a someter a otros es básicamente una voluntad de poder y de afirmación personal acrecentadas por organizaciones sociales e ideológicas justificatorias de las mismas. El disponer de la **fuerza de labor** y de la **fuerza de trabajo** de otros es sólo una manifestación de esta misma voluntad de la que venimos hablando.

(66) Permitasenos sin embargo añadir, con todo el respeto y la admiración que sentimos por toda la obra de Hannah Arendt, que para cuando **La Condición Humana** fue escrita (1958),ya una obra tan fundamental para la consideración de la situación de la mujer, como lo fue el **Segundo Sexo** de Simone de Beauvoir, publicada en 1949, tenía nueve años de carrera pública mundialmente exitosa.

(67) Arendt, H. Op.cit., p.78.

(68) Sin embargo las comillas parecieran indicar que no se refiere a las labores domésticas en sí mismas, sino al hecho de que las funciones corporales al servicio de la vida, en este caso la procreación, son «laboriosas», es decir, asimiladas a la **labor**.

(69) Por ejemplo, Arendt, H. Op.cit., p.43.

(70) Por ejemplo, Ibid., pp. 99,100,102,128 y 131.

(71) Comesaña, S. Gloria. M. "La Alteridad, estructura ontológica de las relaciones entre los sexos", en **Revista de Filosofía**.Vol.3.(1980). CEF-LUZ .pp.82-112.

(72) Cfr. Arendt, A. **La Condición Humana**. Op. cit., p.103: "Mediante la **opresión violenta** en una sociedad de esclavos o de **explotación** en la sociedad capitalista de la época de Marx, puede canalizarse (la **labor**) de tal modo que la labor de unos baste para la vida de todos."

(73) A menos que busquemos a alguien que la realice en nuestro lugar. Esto plantea el problema ya analizado de la violencia y la injusticia contenidas en el acto de atribuir a cualquier grupo humano, por la razón que sea, la exclusividad de la **labor**. Lo correcto en este caso sería reconocer el "valor de cambio" de la **labor** realizada y pagar por ella.

## DIALÉTICA HISTÓRICA DE PESSOA E SOCIEDADE

Francisco de Paula SOUZA  
Instituto de Filosofia  
PUC-Campinas

### RESUMO

*No presente artigo, o autor estuda o relacionamento dialético existente entre o homem e a sociedade. Destaca, num primeiro momento, a integração originária e total do homem grego à pólis mediante a profunda interferência da religião na vida do cidadão. À medida, porém, em que o homem desloca seu pensamento da preocupação com a natureza cósmica para concentrar sua atenção na decifração dos enigmas do próprio homem, mais e mais se afirma a autonomia do homem em face da cidade a ponto de se inverterm as posições do relacionamento originário do homem com a sociedade.*

### RÉSUMÉ

*Le présent article, en étudiant la relation dialectique existante entre l'homme et la société, mentionne, au premier moment, l'intégration origininaire et totale de l'homme grec à la cité au moyen de la profonde interférence de la religion dans la vie du citoyen. A mesure que l'homme déplace sa pensée de la préoccupation avec la nature cosmique pour centrer son attention au tour de la résolution des énigmes de l'homme lui-même, de plus en plus s'affirme son autonomie en face de la cité et se renversent les positions de la relation origininaire entre l'homme et la société.*

### INTRODUÇÃO:

Não obstante o pensamento grego não tenha elaborado, de forma clara e explícita, a noção de pessoa<sup>1</sup>, já em sua cultura arcaica, os gregos demonstravam possuir uma concepção de homem que nos coloca no momento inicial do humanismo ocidental.

É clara já no pensamento pré-socrático a presença da noção de responsabilidade<sup>2</sup> que representa a admissão implícita da idéia de liberdade. Já a partir do momento socrático, a cultura clássica elabora, através da participação de seus maiores representantes, Platão e Aristóteles, uma concepção de homem em que se destacam dois aspectos de fundamental

importância: o homem como animal capaz de falar e discursar (zón logikón) e o homem animal político (zón politikón).

É evidente a íntima correlação entre essas duas representações de homem: somente enquanto dotado do logos pode o homem estabelecer com os outros homens as vinculações necessárias para a existência do conviver político no âmbito da sociedade. Por outro lado, a vida social no interior da comunidade política em que o homem se realiza como zón politikón representa incoercível exigência da realidade do homem enquanto portadora do logos. Por essa razão, o homem e a sociedade irão viver ao longo da história a ambivalência ineliminável de uma oposição dialética em que ora se defendem os valores da pessoa, ora se afirmam as exigências da sociedade.

Nosso trabalho pretende acompanhar as linhas principais das peripécias em que o homem se envolveu ao longo da história, condicionado em seu existir pelo jogo dialético das oposições entre o próprio homem e a sociedade.

## 1. O HOMEM NA CONCEPÇÃO DA FILOSOFIA PRÉ-SOCRÁTICA

A filosofia, cuja origem remonta ao pensador grego Tales de Mileto, concentra, do século VI a meados do séc. V a.c., toda a sua preocupação em desvendar os mistérios do cosmo. Ultrapassando a riqueza simbólica do mito e da poesia primitiva que concebiam as coisas do universo como portadoras do Divino nelas imanente e como realizadoras de uma afinidade profunda capaz de vinculá-las umas às outras na harmoniosa unidade do cosmo, o pensamento filosófico busca compreender, na luminosidade do logos e na racionalidade pura do pensamento teórico, o “princípio” revelador da unidade fundamental de todos os seres e responsável pelo dinamismo que penetra a *physis* de todas as coisas.

Deslumbrados pela ordem e pela harmonia presentes na organização unitária do cosmo não obstante a multiplicidade e o pluralismo dos seres que o compõem, os primeiros filósofos não se deixaram tomar, entretanto, pelo mesmo deslumbramento em relação ao homem, particularmente se considerado na especificidade de sua natureza. A amplitude da visão cosmológica na interpretação do real não permitia ainda aos iniciadores da filosofia ocidental a elaboração de uma concepção do homem em condições de destacar-lhe a subjetividade e evidenciar sua irredutibilidade ao rol das realidades objetivas integrantes do cosmo.

Conseqüentemente, o filósofo pré-socrático não só não atentara ainda para a multiplicidade dos problemas decorrentes da inserção do homem como sujeito no contexto das realidades cósmicas, mas também não descobrira até aquele momento com clareza a complexidade dos compromissos a serem estabelecidos entre os homens no convívio da sociedade, nem a gravidade e o empenho das normalizações éticas nascidas da aplicação do *nomos* que preside à *physis* ao mundo sempre instável do comportamento humano.

A reflexão dos pré-socráticos não deixara, porém, de abrir perspectivas extremamente fecundas

para o evoluir posterior da filosofia. O esforço de identificação do “princípio” fundamental dos seres apontou tanto para uma solução monista (Parmênides) quanto para uma solução pluralista (Empédocles) em que, na interpretação da realidade, se pretende reconhecer e afirmar a multiplicidade e o movimento das coisas. Assim, ao pluralismo abstrato e matemático dos pitagóricos substitui-se um pluralismo concreto e físico que se orienta, com o atomismo, para o pluralismo quantitavista e mecanicista na interpretação do real.

Surpreendentemente, porém, o materialismo mecanicista e o sensismo de Demócrito, ao ingressarem no terreno da ética, se desviam do roteiro traçado pelas exigências lógicas de suas premissas. Ao invés de conduzirem friamente a um amoralismo apático e a um hedonismo calculista no terreno da ética e a um ateísmo auto-suficiente no âmbito da religião, se encaminham para as alturas de uma ética da interioridade e do desinteresse<sup>3</sup>. Além disso, Demócrito se destaca entre os filósofos pré-socráticos como notável defensor da transcendência e da dignidade humana sobre o artificialismo das fronteiras políticas que dividem e opõem entre si os estados no desconhecimento da grandeza fundamental do homem. Segundo Demócrito “... o mundo inteiro é pátria da alma boa” (Frag, B 247).

Não obstante tenha a especulação pré-socrática alcançado, especialmente com Demócrito, as alturas de um humanismo ainda não plenamente realizado mas extremamente rico de promessas para um futuro não muito remoto, permanece incontestável o fato de que no horizonte do pensamento pré-socrático, preocupado prioritariamente em desvendar o sentido imanente das coisas, não brilhará ainda o sol de uma especulação centrada no homem em condições de iluminar os caminhos da reflexão filosófica até os cimos de uma antropologia capaz de descobrir e afirmar a grandeza e a transcendência do homem como sujeito perante a vastidão da objetividade das coisas do mundo. A especulação pré-socrática, portanto, deslumbrada com a grandeza e a harmonia do universo, não tinha olhos para descobrir a grandeza do homem, considerando-o ainda, e na maioria das vezes, apenas como coisa entre coisas e não propriamente como sujeito.

Não é possível negar, entretanto, que no firmamento da especulação pré-socrática tenham brilhado, com cintilações repentinas de vivíssima intensidade de luz, intuições profundas e extremamente

ricas de elevado conteúdo antropológico. Heráclito, o obscuro, no final do século VI a.C. e início do V, se apresenta como outro pensador da fase pré-socrática da filosofia grega que exemplifica lapidarmente essa percepção da grandeza insuperável da subjetividade humana perante a multiplicidade harmônica das coisas do universo. Sua advertência, no Frag. 45, revela toda a profundidade e o alcance de sua compreensão da realidade do homem, num momento da evolução do pensamento ocidental em que a especulação se concentra primordialmente no entendimento do cosmo. Assim se expressa o ilustre representante do pensamento pré-socrático: “mesmo percorrendo todos os caminhos, jamais encontrarás os limites da alma, tão profundo é o seu Logos”. A imperscrutabilidade da alma humana, entretanto, não desvia Heráclito de sua preocupação de compreendê-la e de entender o homem em sua subjetividade. Por isso, ele nos revela, no Frag. 101: “Eu me procurei a mim próprio”. Essa busca de compreensão do homem que existe em si mesmo conduz Heráclito, conforme observa W. Jaeger, à elaboração da “primeira antropologia filosófica”<sup>4</sup> do pensamento ocidental, embora a afirmação clara da subjetividade humana não ultrapasse ainda as fronteiras de uma interpretação fundamentalmente cosmológica do real<sup>5</sup>.

Nossa pesquisa, entretanto, nos leva a perguntar sobre o relacionamento que o homem antigo, da fase pré-socrática, mantém com a sociedade política da qual faz parte.

Antes de tudo, demonstra-se imprescindível determinar os condicionamentos impostos ao homem grego desse período para que pudesse participar da sociedade política e assumir as características de verdadeiro cidadão plenamente integrado à pólis. No mundo grego antigo, considerava-se cidadão apenas o homem que participava da cidade. Dessa participação derivavam-lhe todos os direitos. A religião - que envolvia e penetrava profundamente todo o seu ser - se impunha especialmente como fonte de todos os seus direitos e deveres no contexto da cidade. A não participação ao culto e aos rituais promovidos pela cidade implicava na perda sumária da cidadania e dos direitos dela derivados.

Em total oposição ao cidadão, estrangeiro era aquele a quem as tradições religiosas não permitiam o acesso ao culto da cidade, aquele a quem os deuses exclusivos da cidade não protegiam e ao qual era vedado até mesmo o direito de invocá-los. A religião

estabelecia, dessa forma, profunda e insuperável separação entre o cidadão e o estrangeiro em nome da preservação da pureza dos sacrifícios e da inalterabilidade das cerimônias sagradas para que, com isso, a cidade pudesse contar sempre com a proteção de seus próprios deuses. Circunscrita ao âmbito exclusivo da cidade, a religião conferia ao cidadão todos os direitos previstos pelas sagradas tradições enquanto negava ao estrangeiro o amparo das leis da cidade.

Inserido pela religião no interior das fronteiras sociais e políticas da cidade, encontrava-se o cidadão envolto nas malhas de uma estrutura religiosa que da sacralidade de suas instituições retirava a força onipotente de que precisava para exercer sobre os integrantes da cidade domínio absoluto.

Nessas condições, não restava ao cidadão espaço algum para o exercício da liberdade individual. De corpo e alma ele pertencia ao Estado<sup>6</sup>.

Senhor absoluto de todos os direitos, sacralizado pela religião que lhe dera origem, cumpria ao Estado preservar a inalterabilidade e a pureza das tradições religiosas, mesmo que para isso lhe fosse necessário submeter inteiramente à sua onipotência o cidadão individual, negando-lhe qualquer dignidade que não dimanasse da pólis, arrebatando-lhe os bens quando isso atendesse aos interesses do próprio Estado e imiscuindo-se profundamente na vida particular dos integrantes da cidade<sup>7</sup>.

Nem mesmo em relação à educação de seus próprios filhos permitia-se ao cidadão exercer sua liberdade de escolha. A educação era da competência exclusiva do Estado ao qual pertenciam todas as crianças muito mais que a seus próprios pais. O rol de disciplinas a serem ministradas nas escolas era determinado e imposto pelo Estado. A educação antiga acentuava tanto a importância particular da ginástica pela qual se preparava o corpo do cidadão para que se transformasse em arma poderosa na defesa da cidade, como o caráter sagrado dos cantos e danças imprescindíveis à celebração dos sacrifícios e festas promovidos pela cidade.

Da mesma forma que aos antigos não se reconhecia a liberdade individual no âmbito da vida particular e no terreno da educação, não se lhes permitia também qualquer expressão de liberdade em relação à prática da religião. O homem grego antigo recebia da família, da tribo, e, especialmente, da

cidade a que pertencia a própria religião cujas cerimônias devia observar rigorosamente nos seus ritos e fórmulas sagradas e cujos deuses devia cultuar com o sacrifício de sua liberdade individual perante a onipotência quase divina do Estado que se propunha como guardião absoluto da religião e das crenças do cidadão. A rebeldia às normas da cidade, revestidas, portanto, de caráter religioso, representava delito de impiedade que podia ser punido até mesmo com a morte. A sacralidade do Estado o torna depositário incontestado do direito, da justiça e da moral, não restando ao homem antigo nem sequer a consciência de sua liberdade individual<sup>8</sup>.

## 2. TRANSFORMAÇÕES NO RELACIONAMENTO ENTRE O HOMEM E A SOCIEDADE

A fixidez e a inalterabilidade das normas religiosas que investiram o Estado de uma onipotência quase divina e encontraram nessa onipotência a base de sustentação necessária à sua preservação teriam encontrado, apesar de tudo, no decorrer do tempo, ameaça séria à sua sagrada estabilidade?

A resposta afirmativa a essa questão conta com o aval da História. A ameaça à inalterabilidade dessas normas surgiu sempre do próprio dinamismo presente no processo de relacionamento dialético entre o homem e a sociedade da qual ele faz parte. Os historiadores apontam, em relação ao homem antigo, três grandes revoluções como responsáveis pelas alterações ocorridas no relacionamento do homem com o grupo social ao qual ele pertencia.

Na primeira dessas revoluções, os chefes de famílias poderosas ou os chefes das tribos, em razão de seu próprio poder, arrebataram ao rei o poder político, reconhecendo-lhe apenas a autoridade sacerdotal e religiosa. Essa desvinculação entre o poder sacerdotal e o poder político não podia deixar de representar profunda alteração nos usos e costumes do homem antigo. Pela primeira vez, ele se defrontava com um poder desvinculado da religião<sup>9</sup>, embora ainda não se suprimisse de todo o poder religioso;

A segunda revolução se processou lentamente à proporção em que se extinguia nas famílias o direito de primogenitura. Essa extinção consagrava, em oposição à norma tradicional da indivisibilidade do patrimônio familiar, a igualdade e isonomia dos irmãos na partilha dos bens<sup>10</sup>. Com isso, todos os membros das famílias aristocráticas se transformavam em

cidadãos e passavam a lhes ser franqueadas as magistraturas nas cidades. Ao mesmo tempo, conquistavam a autonomia necessária para a construção de novas famílias. Dessa forma, a antiga família tão fortemente coesa, solidamente estruturada por vínculos religiosos que se acreditava indestrutíveis, perdeu no futuro sua unidade e sua força.

Mas a mais decisiva e radical das revoluções, lentamente preparada pelas revoluções anteriores, foi a terceira revolução. Nela, aos poucos, a plebe consegue afirmar, no âmbito da cidade, sua autonomia e seu poder perante a aristocracia. Destruía, dessa forma, a plebe as barreiras de caráter fundamentalmente religioso que a excluíam do direito, da justiça e da sociedade política. Por volta do séc. VI, na Grécia, o povo, enfraquecido o poder das grandes famílias - consegue eleger seus próprios chefes, oriundos das camadas inferiores da população. Não podendo lhes conferir o título de rei - que envolvia, por sagradas e imemoráveis tradições, o desempenho da função religiosa e sacerdotal - passou a denominá-los tiranos. Esse acontecimento se revela de extrema e fundamental importância no desenvolver do processo de relacionamento dialético do homem e da sociedade.

Outros acontecimentos vieram paulatinamente se associar a essas transformações, acelerando o processo de emancipação das classes inferiores da sociedade. Assim, o aparecimento do dinheiro conferia ao exercício efetivo do direito de propriedade mobilidade tal que a posse da terra, em razão do caráter sagrado de que ela se revestia, não podia proporcionar. O dinheiro podia transitar de mão em mão sem a mediação e a interferência das sempre rígidas normas e formalidades religiosas para terminar nas mãos do homem da plebe. Este passa a exercer atividades desvinculadas do simples cultivo da terra através das quais consegue se enriquecer, ao mesmo tempo em que famílias aristocráticas decaem de seu poder e prestígio e terminam na miséria. Circulando de mão em mão, o dinheiro acaba por se acumular nas mãos de alguns poucos que passam a constituir a nova aristocracia possuidora de uma riqueza adquirida pelo trabalho e não recebida de herança.

As transformações ocorridas no terreno da arte militar representam também significativa contribuição para o prestígio alcançado pelo homem do povo no âmbito da cidade. No passado, a estratégia militar pouca relevância atribuía à infantaria concentrando o poderio do exército na cavalaria. O

nobre guerreiro combatia a cavalo e o título de cavaleiro constituía elevada distinção conferida pela cidade aos representantes da aristocracia. Com o progresso na fabricação das armas, a importância estratégica da infantaria, pela sua eficiência e mobilidade nos combates, aumentou. Passou-se, então, a atribuir aos plebeus da infantaria maior prestígio porque neles, a partir de então, se concentrava a força dos exércitos.

Assim, a luta para a conquista da liberdade individual e autonomia política por parte dos membros das classes inferiores da sociedade se processava de forma constante e pertinaz. Essa luta alcançou sua vitória mais expressiva no momento em que o homem do povo conquistava finalmente o direito de possuir a sua própria religião.. Estabelecida essa democracia religiosa, a mesma religião que representara no passado a fonte e o sustentáculo dos direitos da aristocracia, passava, agora, a amparar os direitos do cidadão comum cujos altares se espalhavam pelas ruas e praças de Atenas<sup>11</sup>.

As transformações vividas pelas sociedades antigas, destinadas à afirmação sempre mais acentuada da autonomia e liberdade individuais em oposição a uma liberdade que só existia na medida em que era concedida ao indivíduo pelo Estado e para o Estado, geraram um homem novo, mais independente e senhor de seus direitos e, por conseguinte, determinaram o surgimento de novas estruturas sociais. Contemporaneamente à conquista pelo homem do povo de sua liberdade e de seus direitos individuais no contexto da cidade, a aristocracia encerrava, naquele momento, o desempenho de sua tarefa histórica e social.

As classes emergentes, sustentadas, agora, pelo trabalho e pela concentração em suas mãos do dinheiro, determinavam profundas e inevitáveis alterações na estrutura da sociedade e despertavam novas exigências culturais. As guerras greco-pérsicas demonstravam a necessidade do ultrapassamento dos egoísmos nacionais e dos interesses circunscritos às fronteiras das cidades como condição absoluta para a sobrevivência comum. Impunham-se, portanto, profundas mudanças nas leis que presidiam à organização das cidades. Evidenciava-se, assim, o caráter circunstancial e efêmero dessas leis e, ao mesmo tempo, se passava a questionar a sacralidade intangível das antigas tradições religiosas.

Nesse clima de profunda crise sócio-cultural surgem na Grécia, por volta do século V a.C., os sofistas. Representam, no universo das transformações vividas pelo homem grego desse período, a expressão filosófico-cultural de uma crise que abalava profundamente os alicerces da sociedade grega. Aparecem, porém, apenas como testemunhas dessa crise e não propriamente como responsáveis por ela. Retratam os sofistas o êxito desorientado das lutas pela ascensão da plebe ainda não plenamente consciente da missão a desempenhar no contexto sócio-político da cidade. Percebem, com a clarividência imposta pelo momento histórico, a importância fundamental de preparar e “educar” para o desempenho das novas tarefas o homem novo nascido da crise. Impunha-se, por conseguinte, selecionar para o exercício do poder político na cidade os cidadãos mais capazes e ambiciosos para conferir-lhes uma “aretê” baseada no saber e confiar-lhes a tarefa de preservar a democracia mesmo que, paradoxalmente, às custas da constituição de uma nova aristocracia fundamentada não mais na nobreza do sangue mas no saber e no poder da palavra<sup>12</sup>

Apresentam-se, então, os sofistas como educadores profundamente conscientes da nova tarefa reservada à paidéia como instrumento para a formação do homem novo, intensamente individualista e cosmopolita, em consonância com as exigências da nova sociedade na qual ele era convocado a atuar. Essa ênfase concedida à educação retrata bem a mudança de perspectiva realizada pela filosofia e pela cultura grega desse período. Enquanto os filósofos naturalistas jônicos e itálicos voltavam sua especulação, como vimos, predominantemente, para os problemas da *physis*, do ser e do cosmo e pouca preocupação demonstravam com a compreensão do homem na sua específica subjetividade, agora, os sofistas centralizam sua indagação sobre o homem, buscando compreendê-lo em si mesmo e em seu relacionamento com a sociedade.

A sentença de Protágoras (n. cerca de 480 a.C.), o mais ilustre dos sofistas, reflete bem as idéias dominantes na sociedade grega de meados do século V. Ao afirmar seu famoso princípio segundo o qual “o homem é medida de todas as coisas...”, Protágoras reconhece e atesta a centralidade conferida ao homem assumido como referencial para o conhecimento do mundo e a incapacidade do pensamento humano de alcançar a verdade plena e definitiva na compreensão

do real. O conhecimento humano não ultrapassa as fronteiras do sensível e se esgota na captação do aspecto puramente fenomênico das coisas do mundo. As convicções presunçosas dos eleatas desmoronam perante a simples constatação sofisticada da precariedade do conhecimento humano que dilui no relativismo das opiniões, até mesmo contraditórias, a expectativa eleata de conhecer a “bem redonda verdade”.

Não se admitindo mais verdades e valores absolutos, a tarefa educativa consistirá, para Protágoras, apenas em ensinar aos jovens a astúcia e a habilidade no uso da palavra. Assim, do relativismo em relação à verdade descamba-se para o pragmatismo no tocante ao bem que passa a se identificar com o útil. No contexto desse novo humanismo iluminista em que a razão, cônica de seus ilimitados poderes, assume o homem como referencial supremo para a determinação da verdade e do bem, o conhecimento não ultrapassa o plano da opinião puramente subjetiva e a bondade das coisas se reduz à utilidade de que se revestem elas para o homem.

A palavra não se apresenta mais como reveladora de um significado radicado profundamente no ser. Isenta de compromissos com o real, a palavra extrai de si mesma a potência imprescindível para a dominação das consciências. Por isso, a palavra não consegue relacionar os homens e o homem da sofisticada é o homem só, prisioneiro de suas próprias opiniões. Fechado no interior do subjetivismo relativista de seus conhecimentos, ansioso de comunicação, o homem da sofisticada não se abre para a humanidade. Seu discurso não é diálogo mas apenas monólogo

O isolamento orgulhoso em que sedeixavam aprisionar levava os mestres da sofisticada a romper os laços sagrados que comumente ligavam o homem à própria cidade. Inalguravam, dessa forma, novo espírito de pan-helenismo pelo qual passavam a questionar a validade do enclausuramento do cidadão no interior dos estreitos limites da cidade e se autoproclamavam cidadãos da Hélade.

Como motivação profunda dessa afirmação de independência do homem em relação à pólis, os sofistas já vinham propondo incisivamente a questão em torno do caráter natural (*physei*) ou puramente convencional (*nomos*) tanto da própria estruturação da sociedade como de suas leis.

As posições assumidas no que se refere ao relacionamento entre o homem e a sociedade se mostram claramente individualistas no sentido de uma afirmação enfática dos direitos do cidadão e de sua dignidade perante o Estado. Para Protágoras, a atividade política representa instrumento precioso para a afirmação da areté individual e cabe à educação propiciar a todos oportunidade para o exercício efetivo da ação política. Apóia, entretanto, nos sentimentos de justiça e responsabilidade moral a possibilidade e o valor da atividade política. (Platão. Protágoras. 320 c e seg.).

A derrocada, entretanto, da pólis ateniense de Péricles durante a guerra do Peloponeso revela ao homem grego a inconsistência do Estado, de suas leis e tradições, e conduz os sofistas a questionar-lhes o valor. Assim, Trasímaco, conforme testemunho de Platão (**República. 338 e**), considera a lei como mero instrumento de poder para subjugar os fracos. Cálicles, como atesta o mesmo Platão (**Górgias. 483 e**), pensa que os fracos astutamente se servem das leis para se protegerem contra os fortes. Conforme refere Aristóteles (**Política. III, 9, 1280 b**), Licofronte coloca como origem do Estado um pacto celebrado entre os homens para a proteção dos interesses individuais.

O pensamento sofista encontra nos representantes da escola cônica os continuadores naturais e consequentes de suas revolucionárias posições. Para os cônicos, o homem é essencialmente anti-social e, por conseguinte, plenamente auto-suficiente na sua individualidade. (Cf. **Diógenes Laércio. VI**). A escola cirenáica, que também representa desenvolvimento lógico e natural do sofista, propõe uma concepção da sociedade direcionada para a busca do prazer individual (**Diógenes Laércio. II**), estabelecendo, dessa forma, a passagem para a sociologia utilitarista de Epicuro.

A escola de Epicuro enalteceu o prazer da amizade e concebeu o Estado como fruto de uma matemática aplicada a determinação calculista do útil e, consequentemente, considera o Estado como resultado de um contrato social (**Diógenes Laércio. X**). Nesse Estado, os homens dotados de sabedoria, ao buscarem o bem-estar, trabalham automaticamente também para o progresso da sociedade.

## CONCLUSÃO

O percurso realizado pela cultura e, especialmente, pela filosofia ocidental nos revela a integração originária e total do homem grego à pólis mediante a profunda interferência da religião na vida do cidadão.

Aos poucos, entretanto, se esboçam oposições que a própria realidade das coisas e dos homens vão estabelecendo, à medida em que o homem desloca seu pensamento da preocupação de desvendar os mistérios da natureza cósmica para concentrar sua atenção na decifração dos enigmas do próprio homem.

A emergência do homem sobre o mundo e a conquista paulatina e penosa de sua autonomia no confronto com os limites e cerceamentos a ele impostos pela sociedade se estruturam, em delineamentos cada vez mais concretos, através de três revoluções de importância histórica decisiva para a emancipação do indivíduo em relação ao Estado: a supressão do poder político dos reis, a extinção do direito de primogenitura e a eleição pelo povo de seus próprios governantes.

As transformações sociais e políticas determinadas por essas três revoluções e por outras que delas decorreram se mostraram tão profundas e dinâmicas que determinavam, em última instância, a inversão das posições do relacionamento do homem com a sociedade. De fato, com os sofistas, o homem, em seu orgulhoso isolamento, não mais se deixa aprisionar no interior dos estreitos limites da pólis e, antecipando posições que ultrapassavam de muito as fronteiras históricas do momento em que viviam, proclamavam o caráter puramente convencional das leis da cidade cuja origem passa a se encontrar na celebração de um pacto estabelecido entre indivíduos auto-suficientes e anti-sociais por natureza.

## BIBLIOGRAFIA

COULANGES, Fustel. **A cidade antiga**. trad. Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. S. Paulo: Hemus, 1975.

FABRO, Cornelio. **Storia della filosofia**. Roma: Coletti Editore, 1954.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. trad. Artur M. Parreira. S. Paulo: Martins Fontes, 1986.

LIMA VAZ, H. C. **Antropologia filosófica**. S. Paulo: Loyola, 1991.

MONDOLFO, Rodolfo. **O homem na cultura antiga**. trad. Luiz A. Caruso. S. Paulo: Mestre Jou, 1968.

\_\_\_\_\_ **O pensamento antigo**. S. Paulo: Mestre Jou, 1964.

PENSADORES ORIGINÁRIOS (Os): Anaximandro, Parmênides, Heráclito. trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublenki. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

## NOTAS

1. Cf. L. STEFANINI. Persona. In: ENCICLOPEDIA FILOSOFICA. Galarate, Italia, v. 3.
2. Cf. R. MONDOLFO. O homem na cultura antiga. S. Paulo: Mestre Jou, 1968. p. 300.
3. Cf. o frag. B 62 de Demócrito: "O belo não é cometer injustiça, mas nem mesmo querer fazê-lo" In: Os Pré-socráticos. 2. ed. S. Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores). Cf. também o frag. B 96: "Benfeitor não é quem visa a retribuição, mas quem optou pela boa ação".
4. Cf. Werner JAEGER. Paidéia. S. Paulo: Martins Fontes, 1986. p. 156.
5. Cf. W. JAEGER. op.cit. p. 156: "O homem de Heráclito é uma parte do cosmo".
6. O corpo do cidadão destinava-se à defesa do Estado. "Em Roma, o serviço militar era obrigatório até os 46 anos e em Atenas e Esparta por toda a vida" Cf. Fustel de COULANGES. A cidade antiga. S. Paulo: Hemus. 1975. p. 182.
7. Além disso, em muitas cidades gregas era proibido ao homem o celibato. Em Esparta, punia-se o casamento tardio. Em algumas cidades era proibido aos homens e às mulheres beberem vinho puro. Em Esparta, a lei prescrevia a forma de penteado das mulheres. Em Atenas, as mulheres eram proibidas de levar em viagem mais de três vestidos. Enquanto em Esparta a lei impunha que os homens se apresentassem com bigode raspado, em Rodes os homens não podiam fazer a barba e em Bizâncio eram punidos os que possuíssem navalha.
8. Cf. Fustel de COULANGES. Da onipotência do Estado; os antigos não conheceram a liberdade individual. In: \_\_\_\_\_ A cidade antiga. p. 182-185.
9. Cf. ARISTÓTELES. Política. III, 98.
10. A partilha do patrimônio familiar já é prescrição legal em Roma em meados do séc. V.
11. Cf. Fustel de COULANGES. A cidade antiga. p. 224-25.
12. Cf. W. JAEGER. Paidéia. p. 235-36. Não deixa de ser interessante mencionar a tese de W. Jaeger segundo a qual a sofística nada tem a ver com a filosofia e, por conseguinte, os sofistas não podem ser considerados como os fundadores do subjetivismo e do relativismo filosóficos. Cf. W. Jaeger. op.cit. p. 238-39.

## A ÉTICA UTILITARISTA E A MEDICALIZAÇÃO DA FAMÍLIA

Sandra CAPONI\*  
Universidade Federal de Santa Catarina

### RESUMO

*O presente trabalho tem o objetivo de esboçar uma crítica da ética utilitarista que, a partir das teorizações de Jeremias Bentham, operou como fundamento ético-político para as intervenções filantrópicas do século XIX. Analisamos essa estratégia pela qual a família foi pensada como agente privilegiado de medicalização.*

**Palabras chave:** Família- utilitarismo- assistência- filantropia.

### ABSTRACT

*This study outlines a critique of J. Bentham's utilitarian ethics, which worked as an ethical-political basis for philanthropic interventions during the XIX century. We study this strategy by which family has been theorized as a privileged agent of medicalization.*

**Key Words:** family- utilitarianism- assistance philanthropy

### PRINCÍPIO UTILITARISTA E POLÍTICAS FILANTRÓPICAS

Tal como afirma Chatelet, os saberes científicos fundados na experimentação e na observação, como a física ou a estatística, podem ser extremamente úteis para os pensadores utilitaristas, pelo menos por duas razões. Por uma parte lhes permitem pôr em operação técnicas eficazes de controle e de gestão, que podem ser transferidas do âmbito da natureza ao âmbito das relações entre os homens. Por outra parte, sua contribuição é inavaliável, na medida em que podem dar às políticas por eles implementadas ou estimuladas “uma visão realista do dado social”, pois “a referência à ciência aparece como um auxílio da ação política”<sup>1</sup>, e sem dúvida uma referência privilegiada. Assim sendo, para Bentham os cálculos matemáticos não só possuem a utilidade de nos auxiliar na procura de leis

físicas ou mecânicas, mas também na procura de leis morais.

Surgiu assim uma invenção que hoje parece impensável: “a aritmética subjetiva”. Sua utilidade radica em possibilitar uma aliança de valor inestimável: a aliança entre os cálculos matemáticos que nos falam da relação entre prazer e dor, ou entre felicidade e infelicidade, num indivíduo determinado e o “coeficiente de sociabilidade” que indica como o agir desse indivíduo particular pode incidir na conquista do princípio utilitarista por excelência. Princípio que Bentham definirá como “a procura da maior felicidade para o maior número”. Como afirma MacIntyre, para Bentham, “diferentes fontes de prazer podem ser medidas e comparadas em relação com a intensidade e à duração da sensação derivada delas. Quando escolhemos diversas possibilidades a quantidade de prazer é o único critério: ‘Se a quantidade de prazer é

\* Professora Adjunta do Departamento de Saúde Pública. UFSC. Doutora em Lógica e Filosofia da Ciência.(Unicamp)

a mesma, uma brincadeira de criança é tão boa quanto uma poesia”<sup>2</sup>.

Em tal concepção a felicidade coletiva só pode ser pensada como a soma das felicidades individuais no sentido específico de satisfação das necessidades de cada um e sendo que todo e qualquer indivíduo tem um valor idêntico a uma unidade. Imediatamente surgirá uma dificuldade: como conseguir que cada homem tenha como meta a procura de uma felicidade individual que possa ser integrada nessa felicidade coletiva? Como evitar que os sujeitos realizem ações que sem tender a acrescentar diminuam, esse bem comum?

Será necessário que a sociedade possa criar instituições capazes de controlar e regulamentar as condutas dos indivíduos suspeitos. Essas instituições não pretendem punir mas sim corrigir, elas não se fundamentam no discurso jurídico e na força da lei, mas sim na capacidade “ortopédica” e educadora das “normas”. De fato, elas não são outras que aquelas instituições de controle que emergiram na modernidade e cuja função prioritária é a procura do bem comum: hospitais, reformatórios, presídios, asilos, casas de correção. Todas elas colaboram para atingir um mesmo objetivo, contribuir com a criação de “uma república democrática e filantrópica, no seio da qual a eficiência e a felicidade de todos sejam o produto de instituições que têm como tarefa medir e prever a conduta de cada um”<sup>3</sup>.

Acontece que a ética utilitarista se caracteriza por ser um programa político de ação. Suas próprias premissas exigem que sejam idealizadas estratégias concretas de instrumentalização e essas estratégias formam parte daquelas aqui chamadas “políticas filantrópicas”. O próprio Bentham foi um filantropo e um reformador social, pois era isso o que exigiam seus princípios éticos que são completamente refratários a qualquer utopia. O princípio da felicidade exige uma “regulamentação e uma vigilância universais”. Inevitavelmente se o que se prioriza é, de modo manifesto, o bem geral, deveremos concluir que “o bem privado sempre necessita ser apreciado e bem orientado, para servir ao interesse comum”<sup>4</sup>.

Assim, todas as propostas políticas e legislativas de reforma idealizadas por Bentham partem de uma pressuposição: pode existir conflito entre o interesse público e o interesse privado, a tarefa das políticas filantrópicas e altruístas é orientar esses interesses

para que eles possam coincidir. Se isto é possível é porque se parte da afirmação de que a natureza humana pode ser “modelada”, porque se acredita que os seres humanos são maleáveis.

Mas segundo já mencionamos existe uma aritmética subjetiva que permite calcular as margens de dor e de prazer, que permite estabelecer que curso de ação terá conseqüências prazerosas e quais devem ser evitados. No entanto e ainda tomando como ponto de partida a precisão matemática é difícil entender qual é o alcance que Bentham dá ao conceito de prazer e de felicidade. Dito de outro modo, sendo que a felicidade recebe um sentido extremamente amplo e indiferenciado, cabe perguntar quais serão os critérios que permitirão fazer uma escolha entre esses cursos de ação.

Difícilmente poderíamos responder a esta questão de um modo mas claro que MacIntyre, por isso, tomamos aqui a liberdade de transcrever sua resposta a esta questão: “quando se referem à maior felicidade os utilitaristas freqüentemente aludem a prática e metas precisas de ação e não a conceitos gerais puramente teóricos. Estas metas são as do bem estar público e são metas particularmente importantes naquelas áreas de ação que interessavam a Bentham. Presídios e Hospitais, são campos nos quais é possível formular e responder adequadamente, ainda que com crueza, perguntas relativas ao número dos beneficiados e dos não beneficiados por algum curso de ação. Pois contamos com critérios óbvios estabelecidos a partir do sucesso ou do fracasso nessas áreas. Aumentará ou diminuirá a doença? Se for estabelecida esta penalidade aumentará ou diminuirá um certo delito?”<sup>5</sup>

Podemos concluir que a relação existente entre ética utilitarista e políticas filantrópicas ou altruístas não é acidental ou aleatória mas sim essencial e necessária. Tal parece que essas políticas se derivam quase que logicamente das premissas utilitaristas iniciais. Contudo é preciso esclarecer que ainda quando nosso interesse esteja centrado aqui na ética benthamiana e nas políticas do século XIX, as críticas dirigidas contra elas não se esgotam ali. Está absolutamente fora de nossas possibilidades analisar aqui os utilitaristas posteriores, de Stuart Mill até Peter Singer, só gostaríamos aqui de apontar um fato que é significativo. São esses critérios de bem estar geral, de urgência social, de felicidade e interesse comum que governam e fundamentam, há quase 200 anos, as mais

variadas instituições de assistência pública, sejam elas referidas à saúde, à organização urbana, à educação ou à punição. E o certo é que, o fato de que ainda hoje “nos possa parecer de forma tão indubitável o *critério* que deve ser levado em consideração em certas áreas de ação é, sem dúvida, algo que devemos a Jeremias Bentham e a Stuart Mill”<sup>6</sup>.

O certo é que se aceitamos a premissa de maleabilidade dos seres humanos, dificilmente poderemos fugir de um perigo que se associa ao conceito de felicidade, pois é então que ele se pode tornar moralmente perigoso. Afirmar que os homens são “maleáveis” é idêntico a afirmar que eles podem ser condicionados de modos diversos para agir conforme se deseja, e ainda se sentirem satisfeitos com sua sorte. Chegamos assim a fundamentar uma afirmação que já foi feita no início deste trabalho. Partimos da suposição de que existe uma solidariedade não enunciada entre a ética da caridade e a ética utilitarista. De acordo com o que foi dito podemos afirmar a respeito do utilitarismo, o mesmo que enunciamos em nossa crítica as intervenções que se fundamentam numa ética da caridade e da compaixão. Acontece que tanto a razão disciplinar quanto a tecnologia pastoral partem de uma certeza: sempre atuam em nome e pelo bem daqueles que dizem auxiliar, conhecem esse bem de um modo claro e distinto, mesmo antes de ser solicitado, e tal como já assinalamos, prescindem de argumentos, excluem as palavras e emudecem qualquer diálogo. A segunda, pela força do sentimento compartilhado que aproxima os benfeitores responsáveis dos sofrendores submissos sem precisar da mediação de razões e a primeira na medida em que desvia e modela os interesses privados, através de normas e instituições inapeláveis, com a finalidade de orientá-las para a felicidade e o bem do maior número.

E é ali onde radica a periculosidade moral do conceito ambíguo de “felicidade”, justamente pelo fato de que ela pode ser um valor radicalmente incompatível com o valor da liberdade. Sempre é factível perguntar-nos pelo preço que tivemos que pagar por essa felicidade. O certo é que, “o conceito de maior felicidade para o maior número pode ser usado para defender qualquer sociedade paternalista ou totalitária, nas quais, o preço pela felicidade é a liberdade dos indivíduos para efetuar suas próprias opções nessa sociedade”<sup>7</sup>.

De todos os modos, esta crítica seria incompleta e limitada se não fizessemos referência à crítica que John Rawls dirige contra o utilitarismo. Se é verdade que uma grande parte da assistência médica leva atualmente as marcas do utilitarismo, se é verdade que por trás da preocupação com o bem estar geral podem acontecer situações de desrespeito às liberdades individuais, como afirmam diversos autores como Ivan Illich, Thomas Szasz, ou Michel Foucault entre muitos outros, então acreditamos que a crítica de Rawls não pode ser relegada, pois ela acaba com a suposta eficácia da ética utilitarista e a substitui por uma ética fundada numa clara concepção de “justiça”.

## A CRITICA DE JOHN RAWLS AO UTILITARISMO

Acreditamos que a crítica que Rawls levanta contra o utilitarismo pode oferecer, como resultado, um instrumento teórico eficaz para tematizar estas questões. Talvez a operatividade de sua crítica esteja exclusivamente no questionamento mas sim na possibilidade de abrir as portas para pensar um outro modo mais justo de articular cada uma das partes, e de beneficiar ao máximo possível a cada um dos membros que de um ou outro modo participam de uma prática assistencial. As perguntas que Rawls tenta responder, são justamente aquelas que nos interessam: Como atuar de um modo que possa ser considerado justo? O que podemos entender por justiça? Como estabelecer pautas capazes de garantir que uma prática possa responder às demandas de justiça? O que interessa não é tanto saber se tal ou qual profissional tem agido conforme a justiça, mas como estabelecer pautas que sejam capazes de fazer com que uma prática, seja ela qual for, possa ser assim considerada. Será preciso em primeiro lugar que nos proponhamos uma meta, a de eliminar diferenças arbitrárias, e substituí-las ao contrário, por aquelas diferenças que podem resultar absoluta e claramente significativas, diferenças em relação às quais não possam existir nem vencedores nem vencidos. Diferenças estas que sirvam, ao contrário, para garantir que através delas, todos e cada um dos participantes dessa prática sejam beneficiados. Rawls estabelecerá assim três princípios básicos, capazes de garantir o exercício da justiça, que se derivam destes dois princípios fundamentais:

- a) “Toda pessoa tem igual direito a um regime plenamente suficiente de liberdades básicas

iguais, que seja compatível com um regime similar de liberdades para todos”.

- b) “As desigualdades sociais e econômicas têm que satisfazer duas propriedades. Primeiro, devem estar associadas a cargas e posições abertas a todos, em condições de equitativa igualdade de oportunidades, e segundo, devem procurar o máximo benefício dos membros menos privilegiados da sociedade”<sup>8</sup>.

Estes princípios básicos se desdobram em três, que são os seguintes:

A) O princípio de liberdade

B) O de igualdade de oportunidades, e

C) O Princípio de diferença, que ordena beneficiar aos membros menos beneficiados do grupo

É esse terceiro princípio e sua acentuação do privilégio dos menos favorecidos, que permite fazer que as diferenças deixem de ser um dado meramente arbitrário e passem a ser elementos significativos, que são fundamentais na hora de organizar uma estrutura. Enunciados esses princípios, deveremos analisar a crítica que Rawls dirige contra o utilitarismo. Em primeiro lugar vejamos o que o utilitarismo entende por justiça. Rawls dirá que “essa concepção assimila a justiça com a benevolência, e esta última com o programa mais eficiente para as instituições, conforme o objetivo de promover o bem estar geral. Para ele, a justiça é uma espécie de eficiência”<sup>9</sup> que muitas vezes pode justificar instituições ou práticas contrárias àquilo que usualmente se entende por justiça. É que a partir dessa definição, a justiça de uma prática se transforma numa questão de equilíbrio entre vantagens e desvantagens, de cálculo a respeito de qual seria o melhor modo de compatibilizar a satisfação dos interesses envolvidos, sem considerar se eles implicam ou não na aceitação de princípios que poderiam ser reciprocamente reconhecidos por todos.

A justiça entendida como imparcialidade equitativa pressupõe justamente o contrário, que existe um ponto de partida que nunca pode ser desconsiderado, o estabelecimento dos princípios que podem ser reciprocamente reconhecidos por todos e por cada um dos membros que fazem parte de uma prática. Conseqüentemente, nunca poderá ser considerado prioritário o benefício de alguns, se esse benefício implica que outros se vejam prejudicados. “Em relação

à interpretação de base dos princípios de justiça, o utilitarismo clássico está errado. Permite sustentar, por exemplo, que (...) a escravidão é injusta fundamentando-se em que as vantagens do dono dos escravos, por si mesmo, não chega a equilibrar as desvantagens que sofrem o escravo e a sociedade em geral”<sup>10</sup>. Mas se contrariamente, a escravatura não se mostrasse ineficaz, se ela permitisse uma maior satisfação dos desejos, então se poderia concluir que ela não estaria errada. Como afirma Rawls, “nunca constitui uma escusa em favor da escravatura, o fato de ser suficientemente propícia para o dono dos escravos como para pesar mais do que as desvantagens que sofre o escravo”. Isto, pode ser deduzido das premissas defendidas pelos utilitaristas clássicos embora eles fossem absolutamente contrários à escravatura. “O utilitarismo não pode dar razão ao fato de que a escravatura é sempre injusta, nem do fato de que teria que ser considerado irrelevante, para anular a acusação de injustiça que uma pessoa possa dizer para outra, estando numa prática comum, que lhe serviu para satisfazer seus desejos”. Pelo contrário, se partimos da justiça como equidade, a escravatura será sempre e sob qualquer condição considerada como injusta, sendo que, para isto só existe uma razão: “existem na prática da escravidão princípios envolvidos que não podem ser reconhecidos reciprocamente como benéficos para todos”<sup>11</sup>.

Imaginemos agora uma sociedade escravocrata onde seja preciso justificar certa tolerância para com ela, na medida em que é, por exemplo, uma forte herança do passado, que não pode ser desarticulada mais do que pouco a pouco. Imaginemos que deve ser tolerado que aqui e ali continuem existindo “privilégios que não deveriam ser concedidos” e que no momento de fazê-lo se termine por “relegar posições que não deveriam ser relegadas” com a única finalidade de ir quebrando pouco a pouco as raízes da estrutura, pois esse é o único modo que existe para evitar matanças e catástrofes que seriam maiores. Pois bem, ainda assim, em circunstâncias de extrema necessidade, a escravidão nunca passaria a ser, na perspectiva de Rawls, uma prática “justa”, nem “justificável”. Isto por que os princípios de justiça têm um peso especial em relação ao princípio de maior satisfação dos desejos (ainda quando se trate do próprio desejo de viver). Os princípios de justiça não são contingentes, e dali se deriva que sua força possa ser maior da que se deriva do suposto princípio (se ele existe) de efetividade.

A segunda crítica que Rawls dirige contra o utilitarismo se baseia na afirmação de que a justiça é, para a razão utilitarista, algo que se impõe, de fora, aos sujeitos; algo que deriva de uma “eficácia executiva de um nível superior”. Segundo esta concepção a aceitação dos princípios de justiça não é mais do que o “resultado contingente de uma decisão administrativa de ordem superior, e a forma dessa decisão se considera semelhante a do empresário que deve resolver quanto produzir deste ou daquele produto, levando em consideração seu ganho marginal”<sup>12</sup>. Ou parece assemelhar-se a “alguém que tem que distribuir bens a pessoas necessitadas, conforme a urgência relativa de suas necessidades”.

Em todos esses casos se imagina que os princípios de justiça devem ser aceitos porque eles são impostos, por uma pessoa ou por uma “função abstrata de utilidade”, a certos indivíduos que são alheios a esses princípios e que devem assumi-los como sendo os melhores e os mais propícios, ainda que eles possam ser prejudicados. Neste ponto o utilitarismo parece assemelhar-se ao pensamento religioso. A imposição é estabelecida por mandados ou normas incontestáveis, pois elas não falam diretamente de nós, não falam de nosso presente, mas emanam de um nível “superior e onisciente”. Contrariamente aos princípios de Rawls que, como já dissemos, só adquirem validade na medida em que são reconhecidos intersubjetivamente, por cada participante de uma prática comum.

Para garantir essa equidade, Rawls faz uso de um artifício teórico que retoma da tradição contratualista e que pode resultar sumamente efetivo para problematizar as questões que aqui nos ocupam. Ele imagina uma situação na qual um grupo de indivíduos racionais, porém egoístas, participam de uma prática comum. Esses indivíduos pelo fato de serem racionais possuem clareza a respeito de seus objetivos e metas, e podem estabelecer racionalmente certas prioridades, entre os meios que lhes permitem atingir tais objetivos. Eles desejam, mais do que qualquer outra coisa, conseguir esses objetivos (pois são egoístas) mas ao mesmo tempo possuem a virtude de carecer absolutamente de qualquer sensação de inveja (não desejam que os outros se prejudiquem para sentirem-se beneficiados). Esta comunidade caracteriza-se por estar numa situação peculiar. Nessa “posição original” em que se encontram, lhes é impedido conhecer qualquer coisa a respeito de sua pessoa,

assim como a respeito da pessoa dos outros, nada sabem da idade, posição social, raça, nível de instrução, etc. Todos eles participam do mesmo “véu de ignorância” que os envolve e que os impede de conhecer sua situação concreta. Sendo esses os fatos que aparecem como ponto de partida, a adoção dos princípios de justiça que se adotarão para o próprio benefício, levaram necessariamente a favorecer os menos favorecidos, assim como a prescindir de distinções arbitrárias que possam prejudicar a qualquer um do grupo, pois sempre esse “qualquer um” pode ser que seja eu.

Acontece que, sendo que cada uma das pessoas é inevitavelmente egoísta, cada um saberá concluir que, no momento em que o véu de ignorância seja levantado, no momento em que se possa sair dessa posição original e as relações efetivas se mostrem, quando se descubra, por exemplo, sua pertença a uma condição social menos beneficiada, se poderiam gozar dos benefícios pactuais, enquanto que, se a condição econômica e social é favorável, então se poderá prescindir de tais benefícios, sem que isto signifique nenhuma perda significativa. De modo idêntico, a precaução de não salientar ou reforçar divisões arbitrárias tais como as diferenças de raça, de sexo, de idade ou de qualquer outro tipo, aparece como uma garantia de equidade seja qual for, eventualmente, a condição racial, sexual ou de idade de cada um dos participantes dessa prática.

Assim sendo, é fácil observar a necessidade que todos os participantes nessa prática terão que excluir qualquer preferência por condições de trabalho de tipo escravo, pois ela só se pode fundamentar em princípios em relação aos quais só alguns (e não todos) podem resultar beneficiados. De igual modo, qualquer exclusão fundamentada em diferenças de sexo ou de idade, que eventualmente poderiam significar a própria exclusão, serão rapidamente rejeitadas.

No plano da assistência estes princípios implicam uma democratização absoluta desse espaço, assim como das pautas de ação que regem as diversas instituições assistenciais. É que qualquer um pode se descobrir tomando parte de qualquer instituição e em qualquer circunstância (como médico ou paciente, como pobre ou rico, como sábio ou ignorante). Assim, dificilmente aceitaremos fazer parte de sociedades ou instituições paternalistas, onde tenhamos que aceitar, como crianças obedientes, prescrições incontestáveis. Reconhecemos aqui um princípio completamente

diferente ao princípio de eficácia ou de felicidade do maior número que, para os utilitaristas clássicos, deve fundamentar qualquer decisão, incluídas aquelas onde se trata de modelar as condutas das pessoas a fim de fazer com que, entre interesse público e interesse privado, não exista qualquer contradição.

### CARIDADE E UTILITARISMO NAS POLÍTICAS DE ASSISTÊNCIA.

A crítica de John Rawls pode nos auxiliar a refletir sobre o fato de que nem sempre aquilo que aparece com a força da evidência deve ter um caráter de obrigatoriedade. Assim, e ainda quando, como afirma MacIntyre, os princípios utilitaristas nos possam parecer, até hoje, de uma forma tão indubitável, *os únicos critérios* que podem ser levados em consideração em certas áreas de ação, isto é, sem dúvida, um fato que pode e deve ser problematizado<sup>13</sup>.

Acreditamos que é possível falar de uma solidariedade silenciosa e não enunciada entre a ética utilitarista e uma ética fundada na caridade. Esta última parece ter servido como fundamento para as políticas assistenciais que se fundamentam no registro do “dar” e do “receber”, no reconhecimento de uma complementaridade entre uma necessidade que pode ser satisfeita e uma gratidão infinita que se apresenta como o pagamento esperado por essa dádiva. Ela parece ter servido como fundamento a diversas formas de assistência aos necessitados durante o transcurso da época clássica, embora ainda permaneça durante grande parte do século XIX.

Historicamente é nesse momento que essa modalidade de assistência convive e se complementa com outra que surgirá então e que resultará hegemônica: as políticas filantrópicas. Como já insistimos em diversos momentos deste trabalho, acreditamos que essa complementaridade se alicerça na exclusão de qualquer vínculo equitativo entre os sujeitos envolvidos; ou como diria Rawls, na ausência de princípios que possam ser intersubjetivamente reconhecidos.

Tanto a ética utilitarista quanto a ética compassiva colocam os princípios acima dos sujeitos envolvidos. Para elas são os princípios religiosos ou os princípios de utilidade geral os únicos capazes de determinar, de modo claro e distinto, ainda antes de que ele seja solicitado, o que deve ser considerado

como um bem para essas pessoas para as quais a assistência está destinada. Em ambos os casos a força dos argumentos, o diálogo fundado em questionamentos razoáveis, as decisões intersubjetivamente avaliadas, são banidas pela prioridade conferida, num caso ao sentimento de compaixão que nos unifica com a dor dos que sofrem, ao outro, porque se estabelecem normativas que possuem uma força ortopédica, capaz de recuperar os desvios e de prevenir para que eles não ocorram.

Mas, ainda quando possamos assinalar tais analogias é preciso reconhecer que se trata de duas modalidades diversas de fundar eticamente políticas assistenciais. Se deixarmos agora tais analogias e nos detivermos na análise das diferenças entre uma e outra, veremos que elas podem ser evidenciadas, mais do que nas teses que são efetivamente defendidas por seus teóricos (pensemos por exemplo em Bentham ou em Rousseau), numa mutação que vai se produzir no século XIX, a nível das estratégias e práticas concretas de assistência aos pobres e necessitados.

Como já assinalamos, existiam na época clássica três formas de assistência diferenciada para os diferentes tipos de pobres: hospitais gerais e asilos, para aqueles que não tinham família; os donativos para os mendigos; e as organizações caritativas para os “pobres ignominiosos”, aquela pobreza considerada como “digna”, pois se tratava de pobres laboriosos que por alguma circunstância particular se encontravam perante a obrigação da mendicância. Este tipo de assistência que se exemplifica de um modo claro por referência à antiga lei de pobres, mostra rapidamente sua falta de eficácia. Ela aparece aos olhos dos reformadores como excessivamente onerosa e excessivamente ineficaz. Esse alto custo econômico e essa falta de operatividade política se evidenciam em, pelo menos, quatro questões cruciais:

- a) uma má administração geral, desorganizada, centrada nas paróquias e extremamente difícil de controlar.
- b) a falta de operatividade comprovada da dupla “caridade humilhante-repressão”, pelas dificuldades de exercer um controle sistemático sobre como eram usadas efetivamente as dádivas.
- c) a falta de critérios gerais na atribuição de auxílios, onde não havia distinção entre velhos, jovens, crianças, mulheres ou homens.

d) a falta de critérios para diferenciar a pobreza verdadeiramente necessitada dos pobres fictícios ou “profissionais”.

Jacques Doncelot em “A polícia das Famílias” vai se interrogar pelo caráter que irá adotar essa mutação, nestes termos: “O que não funcionava na antiga prática assistencial?. Tudo: a natureza do que se dava aos pobres (donativo material), os critérios de oportunidade (que encobriam a percepção da pobreza), as formas de atribuição (que conduziam à alternância repressão - caridade legal). Os filantropos se propuseram a mudar tudo isso fazendo do estímulo à poupança a peça chave do novo dispositivo assistência, reforçando, assim, a família contra as tentações socialistas e estatais”<sup>14</sup>.

A questão que se coloca agora passa pela substituição, de uma forma de assistência onerosa e ineficiente, por outra que consiga preencher as demandas utilitaristas, isto é, que contribua para assegurar o bem-estar do conjunto da sociedade. Estas demandas se podem resumir em como achar um modo eficaz de assegurar o desenvolvimento de práticas de conservação e de formação da população, sem que isso possa ter efeitos políticos perigosos, isto é, garantindo ao mesmo tempo a dominação e a integração social. Pois bem, parece que quem podia preencher tais exigências era “a filantropia”. Mas, é preciso reconhecer que a filantropia não “é uma fórmula ingenuamente apolítica de intervenção privada, na esfera dos problemas chamados políticos, mas sim uma estratégia deliberadamente despolitizante direcionada ao estabelecimento de serviços coletivos, na medida que ocupa uma posição intermediária, entre a iniciativa privada e o Estado”<sup>15</sup>.

Mas quais são essas estratégias pelas quais as políticas filantrópicas se diferenciam da assistência caridosa?. Elas estarão fundadas numa inversão das dificuldades apresentadas por esta última, com a finalidade de tornar a assistência eficaz política mas também economicamente. Assiste-se então a uma inversão completa dos antigos códigos:

a) Inevitavelmente, será o próprio Estado ou as iniciativas privadas, mas não as paróquias, as que contam com o poder para organizar essa assistência, seja de modo formal, introduzindo um certo número de preceitos

e conselhos, isto é, fazendo uso do aparelho de justiça, seja através da instauração de um sistema educativo e sanitário.

- b) As esmolas serão substituídas por conselhos. Os filantropos mudam radicalmente o caráter dos auxílios, já não se trata de dar aos necessitados bens materiais mas sim bons conselhos: “Estabelecer entre as classes comumente chamadas inferiores e as classes superiores relações que não sejam as de dar, comprar, dirigir por um lado, e receber, obedecer, vender por outro (...) Nada mais excepcional que exercer sobre os pobres uma influência que não seja o resultado de um temor ou de uma esperança, mas no entanto é absolutamente necessário(...) O conselho é o ato que melhor indica a igualdade, pois resulta do desejo de influenciar de quem dá e da perfeita liberdade de quem recebe. Não é fácil fazer com que um homem pobre compreenda que as vantagens de um homem rico lhe dão não um poder material, mas sim uma influência moral legítima”<sup>16</sup>. Como vemos as vantagens da nova assistência se apresentam como o reverso da velha. Se os conselhos são melhores é porque não estabelecem diferenças entre aquele que dá e aquele que recebe, seria o caso de nos perguntar se seria tão óbvio assim inverter as personagens da história, se seria tão fácil assim achar que os pobres têm bons conselhos para dar aos ricos. Sendo que tal inversão é obviamente impensável, o argumento da equidade esbarra rapidamente. Ficam então outros argumentos para essa elevação moral do conselho por sobre os bens, argumentos estes que já não são eticamente legítimos. Em primeiro lugar porque, obviamente, os conselhos são gratuitos, não representam nenhuma renúncia para aquele que os dá. Em segundo lugar, porque eles não podem ter efeitos perigosos. É impossível adquirir maus hábitos ou comprar bebidas com eles. E se é preciso dar algum tipo de auxílio material ele terá a única funcionalidade de exercer uma influência moral sobre os necessitados.
- c) Ficam estabelecidos critérios gerais e rígidos de atribuição dos auxílios. Se estabelecerá

assim uma ordem de prioridades que situa a criança acima do velho, e a mulher acima do homem. As razões dessa mudança são facilmente entendidas. Um velho que está como que habituado a viver na indigência deve ter vivido grande parte de sua existência como um “Homem indigno”, as crianças por sua vez têm a possibilidade, assim, de vir a ser homens de bem, de serem modelados conforme os interesses gerais. Por sua parte será a figura da mulher quem deverá tomar esses conselhos como normas de vida que devem ser seguidas, tanto por ela quanto pela totalidade de sua família: a consciência de fugir dos bares e das bebidas, a necessidade de reter o homem no seio do lar, é uma missão que ninguém pode desempenhar melhor que a mulher. Está em suas mãos o fato de que a vivenda se transforme num lar. Para isto será importante que esta seja o suficientemente grande, para contar com um quarto exclusivo para os pais, mas também o suficientemente pequena, para evitar a permanência de hóspedes e visitantes, quebrando assim um velho sistema de solidariedades populares.

- d) Finalmente será necessário que as novas políticas assistenciais possam controlar a existência de uma pobreza fictícia, que gosta de fazer da mendicância um modo de vida, alguns dos quais conseguem criar pequenas sociedades despóticas de exploração de crianças, chegando até a produzir artificialmente deformidades em seus corpos para que possam inspirar maior piedade, a chamada “cirurgia teratológica”. Mas também será necessário que, no que se refere aos verdadeiros indigentes, o auxílio prestado nunca seja maior ou similar àquilo que eles ganhariam se trabalhassem honestamente. Esse requisito é indispensável para que não sintam uma “falsa segurança”, para que não possam concluir que é preferível depender de protetores a suprir suas necessidades com o próprio trabalho.

O deslocamento que vai da modalidade caritativa de auxílios até a assistência filantrópica estará centrado na necessidade de criar novas práticas de atribuição que permitam diferenciar claramente os

verdadeiros e os falsos indigentes, mas que também possibilitem prever quais serão os fins dessa assistência, como serão usados os auxílios, sejam eles bens materiais ou conselhos. Será o Barão de Gerando quem dará, em seu “Manuel do visiteur du pauvre”, de 1820, que será amplamente usado e difundido entre as mulheres consagradas, antecessoras das enfermeiras visitadoras, e entre os filantropos<sup>17</sup>. De Gerando coloca a questão de que para controlar que tal assistência possa ser útil, o melhor modo seria a visita domiciliar: entrar na casa do pobre, ver como ele mora, o que come, com quem mora, etc. Só desse modo se poderá desmascarar falsos indigentes, (por exemplo mães desamparadas com filhos que na verdade não são seus) e deixar assim de ser cúmplice dos enganos, e isso se logrará:

- Com uma minuciosa pesquisa das verdadeiras necessidades que só se pode fazer entrando na vida do pobre, nas suas casas.
- Com auxílios eficazes que permitam corrigir e endireitar as famílias, mas que também possam trazer à luz aquelas faltas morais que causam as necessidades: “essa parte de negligência, de preguiça, de relaxamento moral que há em toda miséria”<sup>18</sup>.
- Estabelecendo uma sistemática conexão das faltas morais com as necessidades econômicas. Para isso é preciso uma freqüência das visitas, uma vigilância contínua e continuada, e um instrumento que permita trazer à luz os detalhes aparentemente mais insignificantes da vida. Esse instrumento será uma “cartilha” onde constarão detalhadamente os recursos econômicos da família e o uso que faz desses recursos classificados segundo uma ordem de moralidade-imoralidade.

Segundo Doncelot tais cartilhas não são inteiramente alheias aos informes dos assistentes sociais, embora cem anos mais tarde em 1920, elas tenham sofrido algumas mudanças decorrentes do fato de que, na virada do século XIX para o século XX, a assistência desvincula-se das instituições que intermediavam entre o público e o privado e se transforma num assunto de estado. O que acontecerá então é que os informes dos visitantes farão parte de uma rede ampliada, que contará com a solidariedade dos aparelhos administrativos estatais, da própria polícia e da justiça, que agora pode punir claramente esses desvios, seja intervindo nas famílias, seja tirando ou

restituindo seus filhos. As novas regras ampliarão e especificarão novas táticas de intervenção. Será feito, em primeiro lugar, um “cercamento da família” a ser assistida, buscando informações junto a seus próximos; assim, professores das crianças, vizinhos, parentes, chefes dos trabalhos, proprietários das moradias serão interrogados. Em segundo lugar, se procederá a um interrogatório que enfrentará, sem que elas saibam as diferentes partes, num dia se interrogará a mulher, num outro, e quando ela não esteja presente, se interrogará o marido, de modo tal que possam ser confrontadas as respostas e evidenciadas as mentiras. Por fim, se deverá deixar que as pessoas falem livremente sem perguntas, numa “conversa franca” onde se darão os conselhos pertinentes. Esse será o momento de controlar a higiene da casa, a comida, os quartos; olhando tudo atentamente enquanto se deixa falar à vontade. Pois bem, estas regras contribuirão para tornar ainda mais úteis as velhas cartilhas de Gerando. Agora se poderá descobrir, sem sombra de dúvida, quem pertence à categoria de indigentes honestos e quem à dos falsos, quem sabe usar corretamente os auxílios e os conselhos e quem escolhe prescindir deles.

Como vimos, as quatro deficiências que assinalamos em relação à assistência compassiva, serão rapidamente sanadas pela assistência filantrópica. E é ali que radicam as diferenças centrais entre uma e outra. A filantropia já não pretenderá punir, reprimir, marcar às faltas nos corpos dos assistidos (lembramos a velha lei da letra P), ela já não está interessada na humilhação que produz a esmola ou na gratidão eterna que a sucede. Ela agora prefere dar conselhos eficazes e agir na dimensão da prevenção mais do que na dimensão da punição. Mas todos esses quatro elementos seriam absolutamente insuficientes se não atendermos para um outro elemento que é seu complemento indispensável: o incentivo da poupança pelas famílias como a única via de conquistar a autonomia. Aqueles que não precisam das visitas dos assistentes são os pobres que têm sabido ouvir os bons conselhos. Estes falam da necessidade de substituir as bebidas e as festas pela poupança. Os velhos costumes da “santa segunda feira”, da seqüência entre dias onde se trabalha para acumular e onde se folga para gastar, as tradições de consumir em festas o que sobrou do trabalho, deverão ser substituídas pela poupança: “A lógica da poupança é sempre a mesma,

reduzir as formas orgânicas, festivas, transfamiliares de solidariedade para evitar o perigo da dependência e o paralelo da insurreição”<sup>19</sup>.

Do que foi dito até aqui se pode afirmar que existe uma diferença substancial entre uma assistência fundamentada na caridade e outra, numa ética utilitarista, tal diferença radica-se no “pragmatismo”. Todas e cada uma das ações dos filantropos levam implícitas um cálculo pragmático de utilidades. Esse cálculo parece evidente se pensarmos na poupança que, de fato gera a possibilidade de poupar dinheiro que se dilapida numa assistência ineficaz e onerosa, mas também se evidencia na substituição de esmolas e donativos pela gratuidade dos conselhos e na hierarquia dos beneficiados, que deixam para um segundo plano os velhos improdutivos e os homens preguiçosos. Como afirma de Guizart em 1824: “A caridade implica, sem dúvida, num maior sacrifício, porque sempre se apresenta ao espírito sob traços vivos e personificados, a filantropia que considera, de um ponto de vista mais amplo, os males que combate e o bem-estar que procura, está menos assistida pelos sentimentos de simpatia e de piedade. Um padre descende às celas e prediga consolos. O filantropo quando se ocupa dos presídios é para estudá-los, para determinar sua finalidade (...); e as melhoras, longe de ficar neles, se transformam tarde ou cedo em instituições”<sup>20</sup>.

As diferenças são claras e evidentes, a filantropia já não se fundamenta nesse intercâmbio simbólico que se estabelecia entre uma miséria e auxílio, onde a primeira, pelo único fato de existir, permitia evidenciar a bondade dos benfeitores, reforçando assim dissimetrias insuperáveis entre quem assiste e quem é assistido. O filantropo não é aquele “homem compassivo” que segundo Nietzsche “satisfaz uma necessidade de sua alma, fazendo o bem. E quanto maior for essa necessidade menos se posiciona no lugar daquele que socorre”<sup>21</sup>. O filantropo parece sentir a necessidade de falar de um intercâmbio simbólico aparentemente simétrico, ainda que as práticas e as estratégias por eles programadas falem claramente de uma dissimetria entre aqueles que estão moralmente habilitados para dar os conselhos e aqueles que ainda precisam ser modelados conforme normas morais e econômicas benéficas para todos.

A genealogia das práticas assistenciais nos revela que durante o século XIX caridade e filantropia estabeleciam uma “competência” da qual, como afirma

Doncelot sairá beneficiada a segunda. No entanto, achamos que essas práticas revelam uma solidariedade mais radical e profunda. Se elas podem demonstrar-se complementares, tal como assinalamos, por exemplo em relação ao hospital medicalizado, isso tem a ver com o mesmo problema a resolver, que adota num e em outro caso, características peculiares e diferenciadas. O problema está em achar um modo de assistir os necessitados sem apagar as dissimetrias, a distância moral que media entre os benfeitores e filantropos, de uma parte, e os indigentes, de outra.

Naqueles espaços onde prima a caridade, seja na assistência direta aos pobres tal como aparecia na época clássica, seja nos redutos que ocupará na modernidade como leprosários, hospitais de caridade ou asilos de órfãos, esse problema estava longe de ser uma questão política crucial, mais ainda se pensarmos que a miséria até podia chegar a ser um auxílio para eliminar indesejáveis. No entanto, como afirmou Chalmers, um discípulo de Malthus em 1840, as coisas tinham mudado significativamente. “Passaram os tempos nos quais, até certo ponto, se podia não levar em consideração o que acontecia nas classes inferiores e tranquilizar-se pensando em que sempre se podia recorrer a eliminá-las, caso viessem a provocar algum tipo de agitação; agora essas classes pensam, refletem, falam e atuam. É pois indiscutivelmente mais sábio e prudente tomar medidas legislativas, protetoras dos costumes e preventivas de um novo incremento dos abandonados, assim como outras medidas tendentes a tornar realmente úteis todos esses seres abandonados e capacitá-los para desempenhar um papel ativo”<sup>22</sup>. Com palavras que quase poderiam ser as de Bentham se explica que é importante modelar a consciência daqueles que aspiram à cidadania, se eles querem falar e agir como cidadãos então deverão ser modelados conforme aquilo que se espera de um cidadão. Os filantropos e suas políticas assistenciais fundadas nos bons conselhos serão os encarregados de modelar esses corpos. Eles sabem dizer de um outro modo, mas com a mesma clareza das assistências caridosas, qual é o bem daqueles a quem se diz assistir, e qual é o melhor modo de atingi-lo, pois tanto uma quanto a outra conhecem esse bem de um modo claro e distinto ainda antes de que ele seja solicitado. E esse bem é claro, coincidirá com uma vida disciplinada e laboriosa, que só se realizará plenamente no interior de uma família “higiênica” e poupadora.

## A FAMÍLIA COMO AGENTE DE MEDICALIZAÇÃO

Na “Vontade de Saber”, Michel Foucault falará de uma mudança ocorrida na família burguesa moderna. Até fins do século XVIII e com as mudanças políticas sofridas na Europa a preocupação da grande família aristocrática, no que se refere a sangue e herança, desloca-se em favor de uma preocupação mais viva pela saúde, a longevidade, a procriação e a sexualidade dos membros que fazem parte da nova família: reduzida e nuclear. As novas urgências econômicas demandam corpos mais treinados e conseqüentemente mais custosos, corpos que é preciso preservar e cuidar, pois já não resulta indiferente seu estado de saúde ou sua mortalidade. Dentre as instituições que tomam a seu encargo a medicalização dos corpos existe uma que é considerada privilegiada, ela possui ainda mais importância que o novo hospital terapêutico e chega a ser, às vezes, seu suporte mais eficaz. Segundo explica Foucault na “Microfísica do poder”, a família aparece, na sociedade moderna, como sendo o primeiro agente de medicalização: “A política médica desenvolvida no século XVIII, em todos os países da Europa, tem como reflexo a organização da família, ou melhor, o complexo família-filhos, como instância primeira e imediata de medicalização dos indivíduos. Ela teve a função de articular os objetivos gerais, relativos à boa saúde do corpo social com o desejo ou a necessidade de implementar cuidados individuais. Ela possibilita a articulação duma ética “privada” da boa saúde, (dever recíproco de pais e filhos) com um controle coletivo da higiene e uma técnica científica de cura, que é assegurada pela demanda dos indivíduos e das famílias”<sup>23</sup>.

A saúde e o bem estar convertem-se, a partir do século XVIII, num tema prioritário para a família burguesa que é a que aparece como modelo a ser aceito. O corpo saudável e limpo, o espaço organizado, purificado e arejado constituem os objetivos prioritários, as demandas sociais básicas que se referem a esse grupo. É então que o jogo que se estabelece entre o “cuidador” e aquele que é “cuidado” passa a se converter numa “das leis morais essenciais da família”. O certo é que essa preocupação sanitária adquire, pouco a pouco, e de um modo cada vez mais generalizado, um caráter moral. A pergunta grega referida ao bem viver, desloca-se do público ao privado, do âmbito do político ao âmbito do doméstico. O bem viver pertence agora a esse espaço chamado de “lar

familiar”, sede da verdadeira felicidade. Mas é também nesse espaço onde se corporizam os deveres sociais essenciais. O lar transforma-se num “meio físico denso, saturado, permanente e contínuo que envolve, mantém e favorece o desenvolvimento do corpo das crianças. Ele deve ser organizado como o meio mais próximo da infância, que garante sua sobrevivência e sua evolução” tanto física quanto moral<sup>24</sup>. A partir dali a família passa a ser pensada como o núcleo essencial da sociedade, passa a ser hiper-valorizada, convertendo-se na estrutura privilegiada a partir da qual podem ser garantidas a educação, a assistência, a segurança e a felicidade de cada um dos sujeitos que compõem o corpo social.

Essas demandas higiênicas de cuidados com o próprio corpo e com o espaço familiar passarão para as famílias pobres como verdadeiras normas de moralização de seus costumes e de seus hábitos. A mãe se converterá então, pouco a pouco, no transcurso de século XIX, na representante das demandas médico higienistas no lar. Fica em suas mãos gerar um espaço limpo, purificado e arejado que é a contra face de um cuidado com a moralidade da família. “Ao induzir os deveres da higiene, não só se oferecem meios para reforçar a saúde, também se cumpre com um plano de endereçamento das vontades e de moralização das massas porque ‘um povo amigo da limpeza também o é da ordem e da disciplina’<sup>25</sup>. A família burguesa moderna nasce, segundo Philippe Ariès, por volta de 1750, justamente no momento em que se produz uma suposta “revolução do sentimento”. Existem também outras razões muito mais fortes do que um novo sentimento pelas crianças ou pela morte que são determinantes. Estamos no momento de auge da teoria miasmática centrada na circulação dos fluidos, paralelamente se assiste a uma evidência que fala, pela primeira vez com números claros, da mortalidade das crianças: “Estatísticas de Rouen, França durante o século XVIII mostram que de três crianças entregues às amas de leite uma morria antes dos dois anos (contra um quinto de óbitos em crianças cuidadas por suas próprias mães)”<sup>26</sup>. Pois bem, se faz inevitável que as mães burguesas abandonem esse velho hábito de deixar seus filhos aos cuidados da nutriz, o aleitamento passa então a ser propiciado, e a teoria dos fluidos será sua aliada. A mãe burguesa terá agora uma função central na sociedade, a conservação dos filhos. E isto em função de uma nova economia dos fluxos corporais pela qual Tisot pode afirmar, em

1760, que: “a retenção do leite materno, que encontra sua saída natural bloqueada, se lança indistintamente em todas as direções e ocasiona múltiplos males. Também o desperdício de esperma pelo onanismo, esse azeite essencial cuja perda deixa aos homens fracos e alterados, gera doenças por todos conhecidas”<sup>27</sup>. São essas urgências sociais vinculadas fundamentalmente com a mortalidade das crianças, que fazem com que se inicie a difusão, no século XVIII, da medicina doméstica que converte a mãe numa aliada indispensável do médico.

Assim, entre o último terço do século XVIII e fins do século XIX assistimos a uma proliferação de tratados, guias e dicionários de higiene, destinados à educação das mães, a fazer delas verdadeiras “enfermeiras domésticas” com conhecimentos sobre higiene do lar, medicação e cuidado das crianças. É assim como se apresenta, em 1876, o “Dicionário de la santé”: “Proponho-me a ensinar às mulheres a arte da enfermagem doméstica. As veladoras mercenárias são as verdadeiras enfermeiras ou que as nutrizas de profissão são as mães: uma necessidade e nada mais. Tenho a ambição de fazer da mulher uma enfermeira perfeita, que compreenda tudo, mas que compreenda sobre tudo que seu papel é esse: nobre e caridoso. O papel das mães e dos médicos devem ser claramente diferentes. Um prepara e facilita ao outro; se complementam em interesse do doente. O médico prescreve, a mãe executa”<sup>28</sup>. Esta associação entre a medicina e a família, que se dá pela mediação da mãe, possibilita que o cuidado dos filhos passe das mãos das domésticas às mãos da mãe. Ela possui agora um novo reconhecimento e uma funcionalidade educativa, que dispensa e anula antigos hábitos vinculados com uma disciplina religiosa, onde tudo o que tinha a ver com o corpo era considerado mau e perigoso.

Por sua vez, a medicalização da família proletária responde a outras exigências que são, no entanto, similares. Aqui o problema já não são tanto as amas de leite, mas sim, o abandono das crianças nos hospícios, com o anonimato e a ambigüidade dessa técnica de abandono que é o “torno” que no início do século XIX foi substituído pelo sistema aberto. Dada a alta mortalidade de crianças nos hospícios se começam a promover formas de auxílio para que as mães, sobre tudo as solteiras, possam enfrentar a educação de seus filhos, sem ter que recorrer aos hospícios. O modo como esses recursos seriam usados,

exigia o controle e a orientação dessas mães. Surgem posteriormente até 1865 as primeiras sociedades protetoras da infância, que fazem extensivo o controle médico às famílias populares, elas chegam a uma conclusão alarmante, porém, de certo modo tranquilizadoras: “nas classes pobres as crianças que medicamente são melhor tratadas são as que dependem da assistência pública (...)as únicas crianças bem atendidas nas regiões pobres, são as das mães solteiras, que conseguiram obter auxílios mensais e que estão sob a vigilância de um inspetor da prefeitura, a quem temem, e cujos conselhos devem ser ouvidos”.

A figura da mãe popular medicalizada não vai surgir então da ingerência de textos médicos, dado seu generalizado analfabetismo, nem da ingerência pessoal que o médico da família possa ter sobre ela, pois não existem tais médicos, mas sim da interseção entre assistência coletiva-vigilância médico estatal. Então e ainda que aparentemente se trate dos mesmos problemas a serem resolvidos, a conservação das crianças e o respeito aos preceitos da higiene, as diferenças estarão em que já não se trata de assegurar proteções diretas sobre essas crianças, mas sim, de estabelecer um sistema de vigilância que através das mães se estenda a toda sua família.

Ainda quando a sobrevivência dos filhos seja central existe outra função que a higiene outorga às mães, trata-se de uma função médico-moralizadora. É função da mulher tirar seu marido da rua, fazer com que ele prefira o lar ao bar, a vida da família ao vagabundeio do alcoólatra mas é, fundamentalmente, fazer com que ele prefira a previsão da poupança à dilapidação das reservas em festas populares. Em fins do século XIX a mulher popular receberá o instrumento que lhe permitirá fazer com que sejam cumpridos esses objetivos: a moradia social. “Praticamente se tira a mulher do convento para que ela tire o homem do bar, dando-lhe uma arma: a casa, e um modo de emprego: excluir estranhos e tratar de que entrem o marido e os filhos”<sup>29</sup>.

É assim que tanto a família popular quanto a família burguesa, por questões diversas mas solidárias, acabam reforçando uma coesão entre seus membros que se funda na exclusão daquilo que lhe é estranho: no caso da família burguesa a coesão exclui os possíveis inimigos internos, os domésticos; no caso da família popular a coesão exclui as tentações do exterior, os bares a rua. As missões das mães também se diferenciam, a mãe burguesa descobre um domínio de

missionariado, descobre que sua aliança com o médico pode ser estendida, pela sua mediação, às camadas populares e toma a seu cargo a educação higiênico-moralizadora dessas famílias. As mães populares, pelo contrário, não têm uma função de difusão mas sim de retração do marido e dos filhos. Ela deve reforçar os vínculos internos e dissolver as solidariedades externas. Trava uma luta contra a falta de sanidade e a informalidade dos porões, como uma aliada privilegiada no trabalho dos higienistas. “Suas novas tarefas educativas são realizadas às custas da perda de coexistência com o campo social, de apartar-se de tudo o que a situava num campo de forças exteriores. Isolada, daqui em diante a família popular está exposta a que lhe vigiem seus desvios”<sup>30</sup>.

A família popular ingressará assim no âmbito da “vida privada”, âmbito que até então lhe era inteiramente alheio e que para muitas famílias populares, no resto do mundo, continuará sendo alheio ainda no século XX, pois é nas ruas onde a vida delas acontece, é nas portas das casas onde ocorre a sociabilidade. Pensemos, por exemplo, nesta descrição que faz Sartre das ruas populares de Nápoles, em meados do século XX, onde “não existe nem dentro nem fora...onde o mundo exterior se vincula com o interior de maneira orgânica”. Segundo sua descrição: “No andar baixo das casas se abriram um sem fim de pequenos quartos, que dão diretamente para a rua. Em cada um mora uma família. Os moradores utilizam esses quartos para tudo: dormir, comer, trabalhar em seus ofícios. Só a rua os atrai. Saem a ela para poupar o orçamento de luz das lâmpadas, mas também, eu acho, por humanismo, para sentir-se formigar entre os outros. Tiram as cadeiras e as mesas à rua, ao “umbral”, metade dentro e metade fora, e é precisamente nesse mundo intermediário, que tem lugar os principais atos de sua vida, e também da sua história. Ontem vi um pai e uma mãe que jantavam fora, enquanto que o nenê dormia no quarto. Quando uma mulher está doente e tem que ficar o dia todo na cama, o fato acontece a plena luz e todo mundo a pode ver”<sup>31</sup>.

A vida privada não será a mesma, nem terá o mesmo momento de emergência, nas famílias burguesas e populares. Assim, como afirma Michel Perrot “se é certo que no século XX o operário dá mais valor à moradia do que à cidade, parece que no século XIX isso era ao inverso”<sup>32</sup>, pois para eles a vida transcorria na rua, na cidade. Basta lembrar das lutas

operárias que giraram em torno da construção dos bairros operários, e as sistemáticas lutas contra os preceitos dos higienistas, centrados em separar taxativamente o lugar de trabalho do lar, para eles indissolúvelmente ligados. A imagem de um abrigo obscuro e sem aberturas que obcecava aos higienistas, respondia muitas vezes a exigências inevitáveis, como poupar os impostos que na *Época Clássica* eram cobradas pela quantidade de portas e janelas, ter a suficiente umidade para conservar materiais ou ter um espaço bem aquecido no inverno. É que o habitat não era para eles mais do que isso, um abrigo para se resguardar da noite e preservar a autonomia, mas não era o espaço onde verdadeiramente transcorriam suas vidas.

Quiçá por isso eles só destinavam para aluguel uma ínfima parte de sua renda, que não excedia a oito por cento. A preocupação dos higienistas com o ar puro, e com os benefícios do isolamento, no lar familiar, não eram compartilhadas pelos trabalhadores obstinados em permanecer no centro da cidade. Disto dão testemunho a ausência de banheiros individuais e o uso público de água que gerava espaços próprios de sociabilidade feminina.

Assim, no segundo inquérito parlamentar de 1844, quando os operários foram convidados para depor, perante uma comissão, embora se coloquem queixas pelo estado das moradias de aluguel, entre o projeto de construção operária que eles propõem não se concebe a idéia de prever banheiros particulares: O povo não exige ter banheiro em casa. Ele é considerado um luxo supérfluo. Muito mais importante é permanecer no centro de Paris, impedir que sejam excluídos da cidade. Pois, é na cidade onde eles encontram seus objetos de amor. Pensemos, por exemplo, no chaveiro Gerom Guillard, segundo Rancière, ele defende seu direito de não ser afastado do “gosto distinto, puro e exigente das cidades”<sup>33</sup>. Ele e os seus querem perambular livremente pelas ruelas do centro de Paris, ficar perto dos teatros, das tabernas e das obras de arte. Os mais pobres dormem amontoados, mas podem lotar o teatro nos dias de apresentação gratuita, podem cantar e freqüentar a taberna. Disto se conclui que a sua aceitação ao confinamento do lar não será fácil, que a tarefa educadora e moralizadora dos higienistas e filantropos deverá saber procurar estratégias eficazes. Eles sabem,

muito bem e “por própria experiência, que quando se lhes restringe a liberdade de circulação rapidamente aumentam os controles”<sup>34</sup>.

Como vimos será a figura da “mãe-higiênica”, a que terá a função de fazer com que os sonhos dos higienistas possam ser realizados. Como afirma Jurandir Freire Costa, “A mãe higiênica nasceu de um duplo movimento: por um lado, a emancipação feminina do poder patriarcal; por outro a “colonização” da mulher, pelo poder médico”<sup>35</sup>. Essa colonização se dará inicialmente, tanto na Europa quanto na América, tanto em Paris quanto no Brasil, e tanto nas mães burguesas quanto nas proletárias, pela necessidade de dar resposta a uma questão: a mortalidade infantil, e pela conseqüente insistência no valor higiênico e moral do aleitamento pelas próprias mães.

Pois bem, como tentamos mostrar, essa mesma prática médica teve efeitos diversos num e no outro caso. Se para a mãe burguesa o discurso médico a ela dirigido abre a possibilidade de gerar espaços de autonomia e até de intervenção social, no caso das mães populares representa o perigo de uma intervenção não desejada em seus hábitos de vida, que segundo se diz, devem mudar radicalmente. Representa enfim, o refinamento de mecanismos de controle e de vigilância que, já na época clássica, eram a contra-face inevitável da assistência.

Essa distinção nos fala claramente da eficácia da família como instituição, capaz de modelar os corpos e as condutas dos sujeitos, a fim de que seus interesses individuais possam coincidir com o interesse e com a felicidade do maior número. Nem os presídios, nem os hospitais, nem os asilos possuíram essa capacidade ortopédica que a família garante, sendo ao mesmo tempo menos onerosa e politicamente menos perigosa. Sem dúvida, é essa eficácia que leva Comte a pensar que a família é o elemento último, ao qual pode reduzir-se uma sociedade, sendo por sua vez unidades irreduzíveis. Para ele a sociedade é um todo orgânico, constituído por famílias e não por indivíduos, pois é a partir delas que as sociedades evoluem: “Na família, Comte busca não só a célula germinal em termos fisiológicos, a partir da qual se formam agregados maiores, mas também trata de encontrar nela os fenômenos propriamente sociais que se devem apresentar, tanto nos grandes agregados, quanto na própria família”<sup>36</sup>. A família que aparece como garantia da ordem e do progresso para Comte, é a mesma que

aparece como instituição corretiva e normalizadora, para os filantropos e para os utilitaristas.

Para encerrar este trabalho, é preciso tentar estabelecer os motivos pelos quais esses controles citados foram aceitos e tolerados pelas famílias populares. Pois bem, se nos perguntarmos por que foi aceita a ingerência dessa dupla “assistência-vigilância” como instância modeladora das condutas dos sujeitos, descobriremos que nem sempre se tratou de submissões a uma ordem de coisas não desejadas. Os novos padrões morais e a rigidez dos higienistas, dos filantropos e dos programas de assistência eram, na verdade, uma boa alternativa a velhas estruturas de poder essencialmente punitivas e opressivas, que pareciam estar destinadas a desaparecer.

Assim, se analisarmos o caso particular das famílias populares é possível que descobramos que por trás da aceitação da poupança ou da internalização de um novo valor para a “vida privada”, existem pelo menos duas questões bem diferenciadas que precisam ser observadas. Por uma parte, e se é certo que esses novos valores implicam na perda de pequenas solidariedades entre pares, e que os espaços de socialização passam a ser programaticamente reduzidos, quebrando assim velhas alianças e conseqüentemente sua capacidade de resistência, é preciso reconhecer que elas contribuem para a conquista dos objetivos que foram explicitamente enunciados. Objetivos estes que sob nenhum ponto podem ser desestimados: a diminuição da mortalidade infantil e mais ainda o reconhecimento de que a mortalidade infantil de crianças pobres é um problema que exige solução, contribui para a criação de leis de proteção às crianças trabalhadoras, e por fim à implantação da escolaridade obrigatória. É preciso reconhecer que nenhum desses tópicos eram contemplados pelas antigas formas de solidariedade popular que, aliás, nem sempre eram alheias a despotismos e opressões internas.

Tentamos mostrar até aqui que existem diferenças substanciais no modo de funcionamento da assistência filantrópica em relação às imposições brutais e às humilhações que pareciam ser próprias do auxílio caridoso. Mas, é preciso reconhecer que também existem diferenças substanciais na forma em que um e outro chegam a ser aceitos ou tolerados. Os conselhos e as normas preventivas dos filantropos e higienistas não são “administrados arbitrariamente por um poder que usa alternativamente a esmola e o

látigo, pois esses novos dispositivos aparecem como uma moeda da troca que constitui o fim de uma alternativa cotidiana a outra ainda pior. Se o discurso sobre a moralidade da poupança pode funcionar, isso não se deve, fundamentalmente (ainda quando foi o caso de empresas paternalistas) a que se tenha obrigado aos operários a depositar uma parte de seus escassos recursos nas cadernetas de poupança, mas sim ao fato de que por meio delas se obteve uma maior autonomia da família, em relação aos blocos de dependência e às redes de solidariedade, que apesar de tudo subsistiam. Se as normas higienistas relativas à criança, ao trabalho e à educação dos filhos puderam dar resultado foi porque elas ofereciam, tanto às crianças quanto às mulheres, a possibilidade de uma maior autonomia, dentro da família, com respeito à autoridade patriarcal”<sup>37</sup>.

Resta esclarecer que nosso interesse aqui não foi o de traçar um percurso pela história da assistência com a pretensão de evidenciar uma sucessão linear de estratégias de opressão. Não pretendemos propor um retorno a formas pré-higienistas de assistência, que aliás parece ser o caminho escolhido pelas atuais políticas governamentais. Nosso interesse foi sim o de desnaturalizar essas estruturas que, como a família, possuem a força da evidência. Mostrar que é possível reconhecer, naquelas instituições que aparecem aos nossos olhos como naturais e necessárias, práticas e estratégias pontuais de produção e de transformação das relações de poder, que nem sempre são eticamente neutras.

Finalmente, e só no século XIX, os Estados puderam pensar de modo efetivo em “governar através das famílias”; finalmente, a família medicalizada aparecia como espaço privilegiado no controle e na promoção da saúde coletiva. Mas a história nos ensina que essa função não faz parte de sua imaginada “natureza”, que ela é o efeito de intervenções e de estratégias pontuais e diversificadas. Nessa história vemos aparecer, entre outras, a figura da “madre”, a figura do “médico” e a figura do “filantropo”. Eles aparecem, ora como aliados ora como inimigos, mas cada um deles contribui a seu modo, e de uma maneira significativa e inadiável, na conformação da família medicalizada que é própria de nossa modernidade. Cada um deles aparece como a condição de possibilidade desse espaço eficaz de intervenção e de controle. E é na análise dessas estratégias pontuais que é possível evidenciar os efeitos das políticas assistenciais devedoras dos princípios utilitaristas.

## NOTAS

- (1) Chatelet, François: "Historias das Ideias políticas". Zahar Ed. Rio. 1985. p.117
- (2) MacIntyre, Alasdair: "Historia de la ética" Paidós, Barcelona 1992. p.227
- (3) Chatelet, F. op. cit. p.118
- (4) A. MacIntyre. op.cit. p.78
- (5) MacIntyre, A. op.cit. p. 229
- (6) Ibidem
- (7) Ibidem p.230.
- (8) Rawls, Jhon: "La justicia como imparcialidad". UNAM. México 1984. p.33
- (9) Rawls, Jhon, "La Justicia Como Imparcialidad" Universidad Autónoma de México. 1985.p.31
- (10) Rawls, John, ibidem p.36
- (11) Rawls, John, op.cit.p.35
- (12) Rawls, Ibidem p.33 e 34.
- (13) cfr; MacIntyre, A. op.cit.
- (14) Donzelot, Jacques; "La Policia de las Familias". Pre-Textos. Valencia 1990.p.67
- (15) Ibidem p.58
- (16) Ibidem p.67
- (17) Ver: Coliere, J.F. op.cit. e Doncelot, J. op.cit.p.70
- (18) Doncelot, J. op.cit. p.71
- (19) Doncelot, J. p.68
- (20) Nietzsche, Federico. Aurora op.cit. aforismo 133
- (21) Ibidem
- (22) Citado por Doncelot p.74
- (23) Foucault Michel: "As políticas de Saúde no Século XVIII" em Microfísica do Poder. Graal Rio.1989.p.200
- (24) Ibidem p. 199
- (25) Informe do Conselho de salubridade da França 1820
- (26) Sclair, Moacyr "Do Mágico ao Social". Ed. L&pm. São Paulo 1987
- (27) Doncelot, J. op.cit.p.18
- (28) Ibidem.p.23
- (29) Doncelot, op.cit.p.42
- (30) Ibidem.p.46
- (31) Citado por Antoine Prost "Forteras y espacios de lo privado" em "Historia de la vida Privada" 9.SXXI.Bs.As.
- (32) Michele Perrot: "Os excluidos da Historia". Paz e Terra. S.P. 1988
- (33) Rancière, Jacques, "A noite dos Proletarios". Companhia das Letras. sao Paulo 1988
- (34) Michele Perrot op.cit.124
- (35) Jurandir Costa Freire: "Ordem Médica e Norma Familiar" ed. Graal Rio. 1979.
- (36) Marcelo Arnold: "Sociedade e Teoria de Sistemas".Ed. Universitaria. Santiago 1991
- (37) Doncelot, J. op.cit. p.61

## RAZÓN Y VERDAD EN EL MARCO DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

Gustavo CAPONI  
Departamento de Filosofia/CFH  
Universidade Federal de Santa Catarina  
Florianópolis, SC - Brasil

### RESUMO

*O objetivo principal da CRÍTICA DA RAZÃO PURA não é estabelecer os limites do conhecimento humano mas demonstrar que a razão constitui e delimita o âmbito de toda verdade possível. Desde a perspectiva kantiana, não há conhecimento ou verdade que sejam alheios ao domínio da própria razão. Assim, a função da filosofia crítica não é convencernos da nossa incapacidade de chegar ao conhecimento do supra-sensível, mas mostrar que não existe pergunta que a razão não possa responder, ora de modo especulativo, ora de modo crítico.*

### ABSTRACT

*The major thrust of CRITIQUE OF PURE REASON is not to define the limits in human knowledge but to show that reason constitutes and sets up the confines of all possible truth. From Kant's perspective, there cannot be either knowledge or truth separate from the domain of reason. Accordingly, the role of critical philosophy is not to persuade about our lack of competence to achieve knowledge of supra-sensible matters, but to reveal that any question can be addressed through reason, be it in a speculative or critical manner.*

### PRELIMINAR

Para el realismo la verdad fue siempre la correspondencia, y la falsedad la no-correspondencia, entre el conocimiento y el mundo. Así, si con algún apresuramiento, homologamos “**conocimiento**” a “**sistema de enunciados**” y “**mundo**” a “**totalidad de los estados de cosas o hechos**”, podremos plantear tres problemas que, casi inmediatamente, emergen de semejante definición de verdad:

(1) ¿Cómo puede un enunciado entrar en una relación de correspondencia o no correspondencia con un estado de cosas?

(2) ¿Cómo saber si un enunciado está o no en correspondencia con un estado de cosas?

(3) ¿Cómo hacer para construir enunciados que concuerden con los estados de cosas?

Pero, la formulación que hicimos de esta tríada de problemas es artificialmente analítica. Porque, si no perdemos de vista que la verdad se definió tácitamente como correspondencia entre enunciados y estados de cosas, veremos que (1) no es otra cosa que “¿Cómo puede un enunciado ser falso o verdadero?”; (2) Aparece como “¿Cómo saber si un enunciado es verdadero?” y (3) termina siendo “¿Cómo construir enunciados verdaderos?”. Finalmente, y

siempre recordando la definición de verdad que está siendo considerada, podemos dar otra vuelta de rosca en nuestro afán sintetizador y terminar presentando la tríada de este modo:

(1) **¿Cómo son posibles la verdad y la falsedad?**

(2) **¿Cómo reconocer la verdad?**

(3) **¿Cómo llegar a la verdad?**

Así, cualquier escolar podrá reconocer en (2) a la pregunta por el criterio de verdad y en (3) a la pregunta por el método. Pero no podemos decir lo mismo respecto de (1); la misma parece una pregunta rebuscada y gratuita y, por ello, no del todo comprensible. Es claro: se trata de una pregunta radicalmente escéptica, casi una invitación para asumir una suerte de escepticismo potenciado. Y es que, por lo general, nuestro pirronismo no quiere ir más allá que aquél profesado por Jenófanes. Es decir, suponemos (implícitamente) alguna solución positiva para el problema formulado en (1) para, a partir de ahí, fundar nuestra actitud escéptica en la negación de nuestro poder de llegar hasta a verdad y, para el caso de que un azar feliz nos lleve hasta ésta, en la negación (más enfática aún) de nuestra perspicacia para reconocerla. Jenófanes lo decía así: **“La verdad segura sobre los dioses y sobre todas las cosas de las que hablo no la conoce ningún humano y ninguno la conocerá. Incluso aunque alguien anunciara alguna vez la verdad más acabada, él mismo no podrá saberlo: todo está entreverado de conjetura”** (Popper 1984,p.147).

Como Popper, aún siendo escépticos en lo que atañe al método y al criterio de verdad, somos cándidamente dogmáticos en lo referente al problema de la posibilidad de esa misma verdad. Pero, pueda o no pueda ser percibido por el escolar, es manifiesto que la pregunta (1) es una pregunta lógicamente anterior a las preguntas (2) y (3). Cualquier postura no-escéptica respecto de éstas últimas supone una actitud similar respecto de la primera. Por el contrario, y como acabamos de ver, una actitud ingenuamente dogmática respecto de (1) suele ser encontrada en la base de cierto escepticismo respecto de (2) y (3). Y caracterizamos a esa actitud como **“Dogmática”** por que, por lo general, la posibilidad de la correspondencia entre enunciados y hechos (entre el conocimiento y el mundo) es asumida de un modo sordo, casi implícito, y sin cuestionamiento alguno.

El problema está en que esa aceptación de la posibilidad de la verdad como correspondencia exige ciertos compromisos metafísicos que es preciso explicitar y evaluar. Pero, para tal menester, es imprescindible que hagamos un esfuerzo por entender cabalmente que es lo problematizado en la pregunta por la posibilidad de la verdad.

Y, en tal sentido, puede ser oportuno que retornemos a aquella definición más analítica de la misma para recordar que la pregunta por la posibilidad de la verdad y de la falsedad es una interrogación por aquello que hace posible que ciertos enunciados entren en una relación de correspondencia o no correspondencia con los hechos. Como vemos, lo que esta pregunta nos pide es que examinemos aquello que hace posible que los enunciados y los hechos entren en una relación de contradicción o compatibilidad análoga a la que vincula a ciertos enunciados entre sí.

En general, para que dos entidades (de la índole que sean) puedan entrar en una relación que sea caracterizable en términos de correspondencia o no correspondencia; es necesario que, en cierto respecto, tales entidades guarden algún tipo de afinidad o “parentesco” que haga posible tal relación. Así, mientras es posible decir significativamente que el color de un pantalón se corresponde (o no se corresponde) con el de una muestra de tela de esas usadas por los sastres; no podemos decir otro tanto del color púrpura en relación de la raíz cuadrada de dos.

Del mismo modo, para que se pueda hablar significativamente de una relación de correspondencia o no correspondencia entre enunciados y hechos, es preciso que entre ambos términos de la relación exista algún tipo de comunidad o afinidad que nos permita compararlos. Por eso, la pregunta por la posibilidad de la verdad es una pregunta por la existencia y por la esencia de eso que habrá de garantizar la comensurabilidad entre el orden del discurso y el orden de eso a lo que el discurso quiere referirse. Y tal pregunta puede formularse de dos modos diferentes:

(A) **¿Qué permite a los enunciados caer bajo la jurisdicción de los hechos?**

(B) **¿Qué código permite a los hechos expresar un veredicto sobre los enunciados?**

Y, más allá de la cuestión relativa a nuestra posibilidad de conocer con certeza ese veredicto, podemos estar seguros que toda solución positiva (aunque no necesariamente explícita) para este

problema deberá postular que un enunciado puede corresponder a los hechos en la medida en que su “gramática” sea isomorfa con los principios que presiden la constitución de tales hechos. La posibilidad de la verdad estará dada, así, por una cierta comunidad de forma entre hechos y enunciados. O mejor: sólo podrán ser considerados como falsos o verdaderos los enunciados cuya forma los torne conmensurables con los hechos. Los demás nunca podrán gozar o sufrir del veredicto de estos.

Tal vez, un buen recurso para plantear con mayor claridad el problema en cuestión, sea el referido a una clase de juicios en particular; por ejemplo: los juicios causales como “el sol calienta la piedra” y “el calor dilata los metales”. Los mismos no dejan de suscitar aquéllas preguntas que nos planteaban en relación a la verdad, los juicios en general; pero lo hacen con mayor especificidad y, por tal razón, permiten que las entendamos mejor y nos ayudan a distinguir unas de otras.

Así, ante un juicio causal determinado podríamos interrogarnos por la existencia de algún criterio o método de decisión que nos permita discernir si el mismo se corresponde o no se corresponde con la relación causal que pretende describir. Del mismo modo, el empeño por descubrir las relaciones causales que, según suponemos, ordenan el universo fenoménico, pueden llevarnos a preguntarnos por un procedimiento adecuado a la construcción de enunciados que nos permitan describir correctamente tales relaciones.

Lo importante es constatar que ninguno de esos dos problemas es aquel que nos ocupa. Ni la pregunta metodológica ni la pregunta por el criterio son parte del problema relativo a la posibilidad de la verdad de los enunciados causales; y tanto es así que un escepticismo humeano respecto de aquellas dos, puede convivir perfectamente con una actitud dogmática respecto del último. Aún diciendo que no tenemos un criterio para reconocer la verdad o falsedad de tales afirmaciones, podemos seguir dando por cierto (aunque sea tácitamente) que aquello que pretendemos describir se ordena en virtud de relaciones causales que funcionan como instancias objetivamente falsadoras o verificadoras de enunciados del tipo “**X es la causa de Y**”. Y cuando decimos “**objetivamente**” es para indicar la idea que tales relaciones causales determinan el valor de verdad de

nuestros juicios causales con independencia de si nosotros podemos acceder o no al conocimiento de esa determinación.

Preguntarnos por las condiciones requeridas para que la verdad de tales enunciados causales sea posible es el modo por el cual se problematiza esa certeza y, al mismo tiempo, se plantea un problema que, tal como ya hemos señalado, es lógicamente anterior a las preguntas por el método y el criterio. Digamos, además, que, para dar una respuesta afirmativa a ese problema, es menester postular o demostrar (garantizar de alguna manera) que aquellos estados de cosas de los cuales queremos hablar se relacionan según vínculos causales análogos a los descriptos por nuestros enunciados.

Conste, por otra parte, que no se trata (en modo alguno) de garantizar que esos vínculos sean conocidos y cognoscibles; basta mostrar que algo así como un principio de causalidad rige el mundo de los hechos para que la cuestión que nos ocupa pueda ser resuelta de un modo afirmativo. La vigencia de un principio semejante nos permitirá saber que, al formular enunciados causales, estamos formulando enunciados que tienen un valor de verdad determinado. Enunciados que, o se corresponden con los objetos o bien los contradicen, es decir: enunciados objetivamente conmensurables con los hechos.

Así, si suplantamos “**hecho**” por “**realidad**” y “**enunciado**” por “**figura**”, podremos entender aquello que Wittgenstein decía en su “**Tractatus...**” “Lo que cualquier figura, sea cual sea su forma, deberá tener en común con la realidad para poder aunque sea - correcta o falsamente - figurarla es la forma lógica, es decir, la forma de la realidad” (Wittgenstein 1978, 2.18).

Pero, en su magnífica claridad, esta formulación de Wittgenstein nos muestra cuales son las dificultades a las que conduce, en el marco del realismo, la aceptación de la definición de verdad que aquí estamos examinando.

En efecto, ahora nos damos cuenta que, para que un enunciado sea falso o verdadero es menester que tenga la forma lógica de lo real. Pero, si bien no parece muy difícil aceptar que un enunciado tenga una forma lógica; si lo parece el postular que la misma realidad comparte esa forma. El hacerlo nos lleva a abrazar una vieja metafísica de cuño racionalista que no parece ni muy fácil de justificar ni muy cómoda de sostener.

Pero, y he ahí el punto central de esta exposición, no debemos pensar que el único modo de evitar tales compromisos metafísicos sea el abandono de la definición clásica de verdad. La historia de la filosofía registra otra alternativa: el idealismo trascendental propuesto y desarrollado por Imanuel Kant. En efecto, lo que la epistemología kantiana nos muestra es que, un modo posible de evitar la metafísica racionalista, consiste en mantener la definición clásica de verdad abandonando al realismo y recontextualizado a aquella en el marco de cierta forma peculiar de idealismo.

### LA LÓGICA TRASCENDENTAL COMO TEORÍA DE LA VERDAD

En este sentido, puede ser oportuno recordar que en las primeras páginas de la "lógica trascendental", Kant advierte que todas sus indagaciones y reflexiones suponen esa definición de verdad según la cual ésta consiste en "la conformidad del conocimiento con su objeto" (B.82). Y es claro: lo que Kant aceptaba sin mayores problematizaciones era la "definición en uso" de la palabra "verdad" como conformidad: siempre que se dijese que un conocimiento determinado es verdadero se podría decir que ese conocimiento es conforme con su objeto sin mudar el sentido de la primera afirmación. Pero lo importante es entender que la aceptación de esa sinonimia solo era el punto de partida de una interrogación profunda y minuciosa respecto de la índole y la posibilidad de esa "conformidad". "¿En qué consiste la concordancia del conocimiento con el objeto?" (Rodhen 1988, p.88), he ahí la cuestión que da lugar y tema a la lógica trascendental.

En efecto, preguntándose por que es lo que posibilita que algo así como el conocimiento pueda concordar con algo como el objeto, Kant supera los límites de la lógica formal e inaugura la lógica trascendental. Será en el marco de esta última en donde indagaremos por las condiciones que deben ser satisfechas para que pueda darse algo que, refiriéndose a otra cosa, sea "conocimiento" de la misma, y esta, a su vez, pueda ser pensada como "objeto" de aquél (Rodhen 1988, p.88).

Y permítasenos que, a riesgo de ser tempranamente redundantes, volvamos a advertir sobre el peligro de confundir ese problema con la pregunta por el criterio de verdad. Esta última se preocupa por establecer un modo eficaz de distinguir

enunciados falsos de enunciados verdaderos. Mientras tanto, la pregunta fúndante de la lógica trascendental es aquella que interroga por la posibilidad misma de la verdad; y, como afirma Valerio Rohden (1988, p.88):

"Esta cuestión trasciende el problema de los conocimientos singulares verdaderos y falsos. La radicalidad del planteo kantiano se patentiza cuando ponemos frente a frente lógica formal y lógica trascendental: lo que contradice los criterios de la lógica trascendental no es apenas falso, pierde la propia posibilidad de serlo, pierde todo contenido, toda relación con el objeto (...). Lo que contradice a la lógica trascendental pierde la propia posibilidad de la verdad: lo que concuerda con sus condiciones puede ser verdadero".

Y nótese bien: decimos "puede" ser verdadero; es decir: puede no serlo. La lógica trascendental establece condiciones que, posibilitando la correspondencia entre conocimiento y objeto, está lejos de garantirla o tornarla necesaria.

Es que ese capítulo fundamental de la crítica kantiana tiene como objetivo central el relevamiento de aquellas condiciones que garantizan la conmensurabilidad entre conocimiento y objeto. En ella, vemos como, y en que medida, esos dos polos son comparables de manera tal que tenga sentido decir que entre ellos se da o no se da la correspondencia. La lógica trascendental es también una lógica de la posibilidad de la falsedad; y, como nos lo decía Rohden, lo que no entra en sus cánones ni siquiera puede ser falso.

### JUICIOS DE PERCEPCIÓN Y JUICIOS DE EXPERIENCIA

Esa demarcación entre lo que puede aspirar a ser verdadero o falso (esto es: a sufrir el veredicto objetivo) y aquello que está inhibido de esa posibilidad, parece ser lo que motiva aquella otra distinción entre juicios de experiencia y juicios de percepción que Kant introduce en sus **Prolegómenos**. Distinción ésta última que, a decir de Torretti (1980, p.354), es introducida en la obra mencionada con el fin de tornar más claros ciertos pasajes y aspectos de la analítica trascendental.

Allí, en el párrafo XVIII, Kant nos pide reparar en el hecho que, si bien todos los juicios de

experiencia son empíricos, no todo juicio empírico es experiencial. Lo que hace a un juicio ser empírico es el tener su fundamento en la percepción; pero, para que ese juicio pueda tornarse experiencial, es menester que su contenido perceptivo se subordine a la estructura que imponen esos “conceptos que tienen su origen enteramente a priori en el entendimiento puro”(Pr 297) y que Kant denomina “categorías”. Los juicios empíricos en los que no existe esa subordinación sino “sólo la conexión lógica de la percepción en un sujeto pensante”(Pr 298) son los denominados “juicios de percepción”. Así ya en el párrafo XVII, Kant había dicho: “Un juicio de percepción nunca puede valer como experiencia sin la ley según la cual, cuando se percibe un suceso, se lo refiere siempre a algo que precede, de lo cual ese suceso se sigue según una regla universal; o, si me expreso de este modo: todo aquello de lo cual la experiencia enseña que ocurre, debe tener una causa”(Pr 296).

Es decir, un juicio puede referirse a la experiencia si ordena las representaciones perceptivas de acuerdo al canon de esos principios del entendimiento puro que rigen la constitución de toda experiencia posible (en el párrafo antes citado, Kant aludía - específicamente - a la segunda analogía de la experiencia). Pero, lamentablemente, a la hora de la prudente ejemplificación, Kant ilustra y comenta su tesis de un modo no del todo feliz:

“Cuando el sol baña la piedra, esta se calienta”. Este juicio es un mero juicio de percepción y no contiene necesidad alguna, por mucha que sea la frecuencia con que yo haya percibido esto, y por mucha que sea la frecuencia con que hayan percibido otros; las percepciones se encuentran sólo habitualmente enlazadas de este modo. Pero si digo: el sol calienta la piedra, entonces se agrega, además de la percepción, también el concepto intelectual de causa, concepto que conecta necesariamente el concepto de calor con el de brillo del sol, y el juicio sintético se vuelve, necesariamente, universalmente válido, por consiguiente objetivo, y se cambia, de una percepción, en experiencia”(Pr 301, nota).

Pero, sobrepongámonos a la engañosa apariencia de un Kant abrumado por “**das Hume’sche problem**” y preocupado por encontrar el camino que conduce a enunciados verdaderos (si así fuese, Kant resultaría un guía poco adecuado), y sepamos entrever al profesor de Könnisberg intentando establecer los

requisitos necesarios para que un enunciado pueda quedar habilitado a recibir el veredicto objetivo: falso o verdadero. Para hacerlo, debemos tener en cuenta la noción kantiana de objeto, a tal fin nos sirven estas palabras de Heidegger:

“Un objeto, en el estricto sentido kantiano, no es ni lo recibido sensorialmente ni lo percibido. Cuando por ejemplo señalo al sol, y nombro lo señalado como sol, entonces lo así nombrado y mentado no es objeto en cuanto objeto de conocimiento en estricto sentido kantiano, como tampoco la piedra o la pizarra que señalo. Tampoco penetramos en lo objetivo en estricto sentido kantiano, aún cuando prosigamos y enunciemos algo sobre el sol y la piedra. Ni siquiera cuando fijamos algo repetidamente con respecto a lo dado, llegamos a captar al objeto”(Heidegger 1985, p.110).

En base a la mera frecuencia en que dos percepciones se asocian podemos decir: cuando el sol ilumina la piedra esta se calienta. Afirmamos la inocente y repetida coincidencia de que cada vez que un fenómeno ocurre, otro ocurre al poco tiempo. Tenemos algo dado: el sol, la luz, la piedra, el calor; ese algo dado se da en un marco que sólo es posible por nuestras formas puras de la intuición: el tiempo y el espacio. Por otra parte, esos algos dados se dan en una relación judicativa, hay algo de ellos que es afirmable y de hecho ha sido afirmado. ¿Pero, que es realmente lo afirmado? ¿Qué es lo que cabalmente se afirma? Heidegger nos lo esclarece; lo que decimos es:“(…) cada vez que tengo la percepción de sol, esta (mi) percepción es seguida por mi percepción de la piedra caliente. Esta conjunción de las representaciones del sol y la piedra en el enunciado cada vez que..., entonces, ... es una mera unión de diferentes percepciones, es decir, un juicio perceptivo”(Heidegger 1985, p.110).

Como vemos, un juicio de percepción no es un juicio que refiera a un objeto, sino que es mas bien un informe relativo a imágenes subjetivas. Por tal razón, no se refiere a una instancia capaz de verificarlo o falsarlo. Lo que pasa es que, en el marco del idealismo trascendental, el objeto no es lo meramente dado en tanto dado sino que es dado en tanto constituido por esos principios que constituyen el fundamento de toda experiencia posible. Un juicio podrá referirse al objeto

sólo en la medida e que tenga en cuenta que esos mismos principios; es decir, en la medida en que se ordene y se estructure de acuerdo a ellos.

Digamos así: los conceptos empíricos con los cuales pretendemos referirnos a los fenómenos sólo podrán hacerlo si se colocan en relaciones cuyas formas son prescriptas por el entendimiento puro (fundamento, a su vez, de aquellos principios que rigen la constitución de la experiencia); conformando así juicios que podrán resultar verdaderos o falsos. El paso de la judicación perceptual a la experiencia no es el tránsito de la mera opinión a la verdadera y genuina ciencia, sino que es la habilitación del juicio a pretender ser verdadero pudiendo ser que resulte ser falso. La legitimidad de esa pretensión se funda en que el juicio se conforma de un modo tal que puede referirse al objeto. Al respecto, Kant es muy claro:

“Todos nuestros juicios son, primero, meros juicios de percepción, valen solamente para nosotros, esto es, para nuestro sujeto, y sólo después les damos una referencia nueva, a saber, una **referencia** a un objeto, y **pretendemos** que ello sea válido para nosotros también en todo tiempo, y que sea igualmente válido para cualquier otro”(Pr 298).

Pero si nos quedan dudas, dejemos que Cassirer nos libre de ellas cuando, en **El problema del Conocimiento** nos dice que:

“... Un juicio, es simplemente un juicio de percepción cuando se limita a entrelazar diferentes representaciones tal y como estas aparecen alienadas en el estado momentáneo de la conciencia, cuando se trata, por lo tanto, simplemente de registrar la relación que aquí, ahora, en este determinado momento, es apreciada como vivencia inmediata por un determinado observador. La fuerza de semejantes juicios se limita a la simple descripción de lo dado y lo presente; no va más allá del momento exactamente dado en el proceso de la representación individual”(Cassirer 1956,p. 616)

Mientras tanto, los llamados “Juicios de Experiencia”:“(...) pertenecen ya, por la **intención** que propiamente los anima, a un tipo completamente distinto de los juicios. La relación que en ellos se predica no pretende valer solamente para éste o aquel sujeto psicológico concreto, sino que pretende regir independientemente de este sujeto y basarse en razones valederas, obligatorias y necesarias para todo sujeto en general”(Cassirer 1956,p.616). Y más adelante, el mismo autor agrega:“cada uno de estos juicios encierra

la **pretensión** de poder fundamentarse de un modo cualquiera, sustrayéndose con ello al azar y a los caprichos de las representaciones individuales”(Cassirer 1956,p.618).

Vemos así que lo que caracteriza los juicios de experiencia no es su veracidad objetiva sino su **pretensión** de ser veraces respecto del objeto. La sumisión del juicio de orden categorial no garantiza la generación de un juicio verdadero sino que, simplemente, genera un juicio que está en condiciones de ser pretendiente (desechable o aceptable ulteriormente) a conocimiento objetivo. El orden categorial habilita al juicio a referirse al objeto, le permite hablar del objeto e incluso equivocarse. Es decir, que ese orden categorial sólo garantiza la conmensurabilidad del juicio respecto del objeto, su decidibilidad.

Así, como lo sugiere el párrafo 40 de los **Prolegómenos**, la diferencia preeminente entre un sistema de física y cualquier sistema de metafísica radica en que éste último se compone de enunciados de los cuales ninguna experiencia puede revelar su verdad o falsedad(Pr 327). En tal sentido, puede muy bien afirmarse que transformar un juicio de percepción en un juicio de experiencia consiste en formular un juicio que habla del mismo lenguaje en que está escrito el libro de los fenómenos (lenguaje que no es otro que el lenguaje del entendimiento; lenguaje de causas y efectos, todos y partes, sustancias y accidentes). Pero nadie garantiza que ese libro no diga exactamente lo contrario que lo afirmado por nosotros. Pero para que eso sea posible es menester que ambos hablemos el mismo idioma.

Por ello, podemos concluir que los juicios experienciales son falsos o verdaderos porque su estructura y contenido los hace conmensurables con los fenómenos, y esto es posible porque la estructura lógica de ambos es la misma. El antes citado párrafo: 2.18 del **Tractatus...** no es más que un eco de esta vieja tesis kantiana.

Y si no nos satisface un planteo de la cuestión que se atenga a los términos propuestos en los **Prolegómenos**; podemos recurrir a la lógica trascendental tal y como ella es tratada en la **Crítica de la Razón pura** y examinar cómo es que allí se resuelve el problema relativo a la posibilidad de la verdad en el caso de los ya citados juicios causales. Es que no es sino ahí en donde vemos, como la

conmensurabilidad entre juicios y fenómenos está garantizada por un principio (en este caso se trata de un principio causal) que rige, a un mismo tiempo, la formulación de los juicios y la constitución de la experiencia.

En el marco de la “**lógica trascendental**” ese “**principio causal**” nos es dado por la segunda analogía de la experiencia. Kant la llama “**Principio de la sucesión en el tiempo según la ley de causalidad**” y la enuncia así “**todos los cambios acontecen según la ley del enlace de causas y efectos**” (B 233); aunque, ya en la primera edición de la “*Crítica*”, la formulación había sido esta “**todo lo que acontece (que comience a ser) supone alguna cosa a quién sucede según una regla**” (A 189).. Y esta segunda analogía había sido llamada simplemente, “**principio de causación**”. Pareciéndonos esta primera forma de presentación bien más clara que la segunda.

En efecto, en aquella primera formulación no sólo quedaba legitimada la estructura de los juicios de causa y efecto sino que, también, al mismo tiempo, se notaba una indicación de cómo debía ser la genuina estructura de una inferencia causal. La misma debía procurar conectar un fenómeno A con su sucesor B según una regla (algún enunciado nomológico) del tipo X - Y. En efecto, al afirmar que “**Todo lo que acontece supone alguna otra cosa a la cual sucede según una regla**”, Kant, estaba afirmando que una genuina descripción causal del mundo fenoménico debía tener la estructura de lo que posteriormente se dio en llamar el modelo nomológico-deductivo de explicación:

A - B (regla) (hoy denominada “Ley”)

A (fenómeno causa) (Hoy “condición inicial”)

B (fenómeno efecto) (Hoy “explanandum”)

Pero, lo más importante de tener en cuenta aquí es que: “Kant no consideró la segunda analogía como una generalización inductiva. No afirmó que, puesto que todo acontecimiento ha tenido causas en el pasado, todo acontecimiento futuro tendrá también causas” (Körner 1983, p.79). Muy lejos de eso, lo que el quiso hacer fue demostrar que:

“(…) debemos adoptar el principio regulativo (teorema de la existencia pura) con el fin de que sea cual fuere el acontecimiento que consideremos, <debe hallarse en lo que precede

al acontecimiento la condición de acuerdo con la que siempre se sigue este>. Con más precisión, quiso probar que debemos adoptar este principio si vamos a ser capaces de formular juicios perceptibles objetivos sobre la sucesión de fenómenos en el tiempo”. (Körner 1983, p.79).

Es decir, la segunda analogía de la experiencia nos instruye al respecto de cómo estructurar juicios relativos a la sucesión temporal de fenómenos que sean conmensurables con la experiencia, y lo hace con la autoridad que le confiere el hecho de ser ella la responsable y garante de la estructuración causal de esa experiencia.

Recalquemos, de todos modos que: “La segunda analogía no garantiza la validez de ningún juicio objetivo simple que trate de la sucesión de acontecimientos, garantiza solo su objetividad. No suple la búsqueda de la conexión sino que determina una condición necesaria de la posibilidad de toda investigación causal, en especial la científica” (Körner 1983, p.79).

Por eso, la afirmación que Popper hace en su lógica sobre la segunda analogía de la experiencia, resulta completamente errónea. Kant no pretendió nunca que la misma fuese algo así como un principio de inducción válido a priori (Popper 1974, p.29). Kant no estaba intentando responder al problema de Hume. Este se preguntaba por la validación del contenido de nuestros enunciados empíricos y dejaba en el substrato de lo incuestionado a la forma de los mismos. Kant, más radical en su crítica, se retrotrae hasta la forma misma de tales enunciados y descubre que la misma sólo puede ser válida a priori. Pero Popper nunca captó esa radicalidad de la interrogación Kantiana; es decir: nunca percibió que el problema de Kant no era el de cómo validar las respuestas que dábamos a nuestras preguntas sobre la naturaleza, sino el de la pertinencia y los límites de esas preguntas.

Debemos leer sin suspicacias aquel famoso pasaje del prefacio a la segunda edición a la **Crítica de la Razón Pura** en donde Kant afirma que la razón debe abordar a la naturaleza no como un alumno sino como un juez (B XIV), y no pensar que aquella es un juez prejuicioso que sólo pregunta para confirmar un veredicto decretado de antemano. Lejos de ello, debemos reconocer que lo que distingue al interrogatorio de ese juez es el atenerse a formular

sólo las preguntas legítimas; conociéndose de antemano sólo las formas (y no el contenido) de toda respuesta posible. Siendo ese saber el que queda expresado por los principios generales del entendimiento puro.

Es esa carta magna de la experiencia la que nos da los límites formales del cuestionario, anticipando así la forma de las respuestas posibles. Pero estas estarán siempre escondidas entre las mallas de la experiencia, a medio camino entre lo desde siempre presupuesto y lo definitivamente incognoscible. Si nos limitamos a la Crítica de la Razón Pura y a los Prolegómenos difícilmente podamos considerar al idealismo trascendental como una forma de justificacionismo.

## LOS LÍMITES DE LA VERDAD

Pero volvamos ahora a lo que constituye nuestro tema central y digamos que en el marco del idealismo trascendental, la verdad es posible en tanto y en cuanto: “El entendimiento no es simplemente una facultad de hacerse reglas por la comparación de fenómenos, es una legislación para la naturaleza, es decir, que sin él, no habría naturaleza, unidad sintética de lo diverso en los fenómenos según reglas porque los fenómenos como tales no pueden tener lugar fuera de nosotros, sino que solamente existen en nuestra sensibilidad” (A 126).

El entendimiento legisla la estructura de los juicios con la autoridad que le confiere el hecho de ser él mismo quien legisla la estructuración de la experiencia. Lo importante es tener en cuenta que al cosa sólo es posible porque los objetos de esa experiencia son sólo fenómenos y no cosas en sí; existen en nuestra sensibilidad y por lo tanto quedan bajo la jurisdicción de esa magna facultad de las reglas. Y es por esa misma razón que:

“(…) los conceptos puros del entendimiento (no) tienen significado alguno, si se pretende apartarlos de los objetos de la experiencia y referirlos a cosas en sí mismas (noumena). Sirven sólo, por decirlo así, para deletrear los fenómenos con el fin de poder leerlos como experiencia; los principios, que surgen de su referencia al mundo sensible, sirven sólo a nuestro entendimiento para el uso de la experiencia; fuera de ello son enlaces caprichosos sin realidad objetiva cuya posibilidad no se puede conocer a priori y cuya referencia

a objetos no se puede confirmar con ejemplo alguno ni se puede siquiera hacerla comprensible” (Pr 312).

A partir de lo expuesto pueden elucidarse dos cuestiones importantes. La primera es la relativa al modo en que Kant termina de responder a la pregunta por cómo y bajo qué condiciones un juicio queda habilitado para poder sufrir o gozar del veredicto del objeto. La segunda, subordinada a la primera, es la cuestión de cómo la respuesta de Kant a tal pregunta, aún dando fundamento y aval a la definición tradicional de verdad, defrauda y contraria a toda posición realista.

Detengámonos entonces en esa primera cuestión. Según hemos visto, un juicio está en condiciones de referirse al objeto en la medida en que su materialidad esté subordinada al orden formal categorial que preside, también, la conformación de ese objeto. Pero, también se ha dicho, que ese orden categorial encuentra el límite de sus atribuciones en lo fenoménico; es decir, sólo legisla para los objetos que pueden ser dados en nuestra sensibilidad.

Ahora bien, el único modo por el cual un objeto puede presentarse en nuestra sensibilidad es por medio de la intuición pura o empírica (en el primer caso se tratará de un objeto matemático, en el segundo de un objeto físico). Entonces, si lo que posibilita a un juicio a entrar en relación de correspondencia con el objeto es su subordinación al orden categorial, la posibilidad que un juicio tiene de ser falso o verdadero (esto es: de ser conmensurable con su objeto) se limita al alcance de ese orden; es decir: el mundo sensible. O mejor, y usando ahora una expresión rigurosamente kantiana, digamos que sólo hay verdad y falsedad en aquellos juicios que hablan de objetos posibles. Sabemos, además, que, según el primer postulado del pensamiento empírico en general, lo posible es aquello que **“conforma con las condiciones formales de la experiencia (cuanto a la intuición y a los conceptos)”** (B 265 / Cfr. R. 4298).

En efecto, para tener algún valor de verdad un juicio debe satisfacer el doble requisito de referirse a objetos posibles; y decimos que es un doble requisito porque: (...) la posibilidad de un objeto es asegurada por dos tipos de condiciones: conceptuales o discursivas, e intuitivas. Esto está explícitamente afirmado por el postulado metodológico de la posibilidad según el cual un objeto es posible si, y solo si, satisface las condiciones de la intuición pura o empírica, y puede ser expuesto

por conceptos contruidos en concordancia con las categorías”(Loparic 1983, p.87).

Así, el juicio “**la hiel es dulce**”, al igual que cualquier juicio sobre las denominadas “**cualidades secundarias**” de una cosa, nunca podría dar lugar a un juicio pasible de entrar bajo la jurisdicción de lo objetivo. La razón de ello estriba en que por la calidad de su contenido perceptual (putativamente análogo al de “**me duele mucho la muela**”) se torna refractario a la legalidad del entendimiento. Es que esta última sólo rige para aquellos que se presenta en los marcos geométricos y aritméticos el espacio y el tiempo. Cosa que no ocurre con cualidades secundarias involucradas en ciertos juicios de percepción.

Otro tanto, pero por otras razones, ocurre con enunciados como “**el alma es una sustancia simple**”. Este también queda excluido de la jurisdicción de los objetos pero porque al transgredir los límites de lo intuible supera también el ámbito en donde el entendimiento le garante su conmensurabilidad con los objetos a los cuales pretende referirse. El enunciado metafísico toma su estructura del entendimiento pero pretende referirse a entidades que están “**más allá**” de la jurisdicción de esa soberana facultad de las reglas.

Como vemos, la pregunta por cómo los enunciados pueden entrar en alguna clase de relación de conformidad con las cosas (esto es: la pregunta por cómo es posible una relación de correspondencia entre el conocimiento y los objetos) se responde en función de ese isomorfismo al que ya aludimos. Se trata, concretamente, de un “cierto isomorfismo entre las formas lógicas de las proposiciones generadas por las operaciones categoriales del entendimiento (...) y las formas de los datos intuitivos que puedan ser caracterizadas a priori por medio de procedimientos constitutivos”(Loparic 1983, p.85).

Lo importante de notar es que las condiciones y los límites de tal isomorfismo son presentados de tal manera que permiten que la filosofía crítica rompa con todo realismo metafísico sin abandonar su inicial concepción de verdad. En efecto, Kant constató que todos nuestros juicios (falsos o verdaderos, experienciales o metafísicos) se estructuran en función de ciertos modos generales de enlace: las categorías. La conmensurabilidad exigida como condición necesaria (aunque insuficiente) de la correspondencia requiere que los fenómenos se estructuren también

según esos modos de enlace. Pero la satisfacción de ese requisito impone una severa limitación; la misma queda muy bien explicada en este pasaje de la deducción de 1781:

“Si los objetos de nuestro conocimiento fueran cosas en sí, no podríamos entonces tener de ellos conceptos a priori. Porque ¿de dónde habríamos de tomarlo?. Si los tomáramos de los objetos (sin indagar aquí cómo este objeto podría sernos conocido) nuestros conceptos serían puramente empíricos y no a priori. Si los tomamos de nosotros mismos lo que simplemente está en nosotros mismos no puede determinar la naturaleza de un objeto distinto de nuestras representaciones, es decir, ser una razón de la existencia de una cosa a la cual pertenece algo que tenemos en el pensamiento y no ser vanas todas estas representaciones. Al contrario, si no tenemos que ocuparnos en parte alguna más que de fenómenos, es no solamente posible, sino también necesario que ciertos conceptos a priori precedan al conocimiento empírico de los objetos, como fenómenos constituyen un objeto, el cual está simplemente en nosotros, porque una modificación de nuestra sensibilidad no puede estar fuera de nosotros”(A 128-129).

Con todo, la respuesta kantiana al problema del a priori no se agota en decir que, dado que necesitamos de tales formas a priori para conocer, nuestro conocimiento debe limitarse al fenómeno. Si todo no fuese más que eso, Kant no estaría haciendo otra cosa sino llamando a los realistas a ser prudentes y a no confiar ciegamente en el poder de la razón. Pero lo que no debemos hacer es pensar que la crítica kantiana del realismo se agota en el reconocimiento de la incognoscibilidad de la cosa en sí, porque, de ese modo, estaríamos olvidando que lo que está en juego en la lógica trascendental no es el alcance de nuestros criterios de verdad sino los límites de toda verdad. Kant no dijo que no tenemos criterios para saber si nuestros juicios se adecúan o no a lo supra sensible; Kant se interrogó por la posibilidad de tal adecuación y encontró que ella se restringía al mundo del fenómeno.

Pero la verdad misma no es otra cosa que la adecuación o correspondencia entre juicio y objeto, y si la posibilidad de esa “conformidad” se restringe al fenómeno, ese también será el límite de toda verdad. No es objetivo de la “Crítica de la Razón Pura” el

mostrar nuestra irremediable ignorancia respecto de la verdad o falsedad de algunos juicios que se refieren a lo suprasensible; lo que en ella se procura es mostrar y explicar que tales juicios no son ni verdaderos ni falsos. Que no tengamos criterios de verdad para tales juicios es una consecuencia obvia de lo antes afirmado; a lo sumo puede tratarse de un hecho que nos da un indicio para llegar a aquella conclusión. La ausencia de esos criterios no es un síntoma de nuestra ignorancia sino que es un síntoma de los límites de la verdad. Los límites del conocimiento humano son los límites de la verdad, y estos no están más allá de los límites jurisdiccionales de la razón. Estos límites, a su vez, son los límites de toda objetividad posible y de toda referencia.

Y esto último es de vital importancia porque, en cierto sentido lo que define al realismo no es tanto una fe acrítica en el poder de la razón; sino (y como lo ha afirmado Michael Dummett) la aceptación irrestricta del principio de bivalencia, o sea: “(...) la tesis de que toda afirmación es, determinadamente, o verdadera o falsa” (Dummett 1981, p.435). No interrogándose por los límites de la objetividad, el realista cree que todo juicio puede encontrar una instancia que lo torne verdadero o falso; y por eso no puede ir más allá de una problematización relativa a nuestra capacidad para reconocer ese valor. Dogmático en lo que atañe al problema de la posibilidad de la verdad, el realista puede ser un escéptico radical en lo que atañe a la cuestión del criterio de verdad. Popper es, un buen ejemplo de ello.

Pero además, el modo en el que Kant impugna (o al menos limita - al campo fenoménico -) la vigencia del “principio de bivalencia”, afecta también a juicios que, en virtud de su estructura sintáctica, pueden tentarnos a caracterizarlos como “siempre verdaderos o “tautológicos”. Pensemos en algún ejemplo popperianiforme de enunciado irrefutable cuya estructura sintáctica pueda representarse así:

$$(x) \quad (Ax - (Dx \vee \sim Dx))$$

Según un análisis ingenuo, puramente sintáctico, cualquier enunciado de esa forma gozará la nunca bien ponderada virtud de ser verdadero; su defecto, se dirá, consiste en que el conjunto de sus falsadores potenciales es vacío. Pero no ocurre lo mismo si examinamos esa estructura con los reparos semánticos que impone la crítica kantiana. Así, el enunciado “los ángeles son divisibles o indivisibles” (que posee una

estructura como la señalada) no puede gozar de esa verdad que se le quiere atribuir. Verdad sigue significando concordancia del juicio con el objeto; pero ese juicio ha superado los límites de toda objetividad posible. “Ángel” e “indivisible” son conceptos que no pueden encontrar referente en el marco de la experiencia posible; límite éste de toda objetividad especulativa. Tal juicio no tiene con qué corresponder o no corresponder y por eso no sólo no es verdadero sino que tampoco falso. He ahí la clave de las antinomias de la razón pura: las mismas son irresolubles en tanto se estructuran a partir de tesis alternativas carentes de cualquier referencia objetiva.

## LA SOBERANÍA DE LA RAZÓN

Llegamos por fin a la tesis central de la Crítica de la Razón Pura: la afirmación de que la razón constituye y delimita el ámbito de toda verdad posible. Sólo el realista timorato puede extender el orden de la verdad más allá de los límites de la propia razón. La función de la crítica no era, entonces, el mostrar los límites de la razón en su poder para alcanzar la verdad; sino más bien el conseguir que, reconociendo los límites por ella misma impuestos, la razón no quiera ir más allá de los límites de toda verdad posible. Como de hecho ocurre con la metafísica. Es que, como el propio Kant afirmaba en el prefacio a la primera edición de la crítica: “en cierta especie de conocimiento, la razón humana tiene el singular destino de verse agobiada por cuestiones de índole tal que no puede evitarlas, porque su propia naturaleza las impone, y que no puede resolver porque a su alcance no se encuentra” (A VII). Y es por eso que, en el ámbito de ese tipo de conocimiento, la razón muestra sus límites pero de un modo indigno.

Obcecada en la búsqueda de una verdad quimérica, la razón intenta saltar sobre su propia sombra, sin reconocer sus límites pero también sin desmentirlos. Así, atribulada e impotente ante conflictos irresolubles se exhibe (en un cuadro patético) ante una platea plural de materialistas, fatalistas, ateos, incrédulos, fanáticos y supersticiosos de toda laya. Y todos ellos, al igual que los escépticos e idealistas del palco académico, se regocijan y aplauden cada salto al vacío de la razón y creen ver allí su desautorización definitiva.

Pero, he ahí justamente el valor y la necesidad de la reflexión crítica. Esta, tal como Kant nos dice:

“(…) está obligada, mediante una indagación fundamental de los derechos de la razón especulativa, a evitar de una vez y para siempre el escándalo que tarde o temprano han de causar en el mismo pueblo las disputas en que los metafísicos (y como tales también los teólogos) se enredan sin crítica y que concluyen por falsear sus propias doctrinas; por la crítica solamente pueden ser extirpadas las raíces del materialismo, del fatalismo, ateísmo, incredulidad, fanatismo, y superstición que pueden perjudicar a todos en general, y finalmente del idealismo y escepticismo, que son ya principalmente perjudiciales a las escuelas y que difícilmente pasan al público”(B XXXIV).

Por eso, la crítica debe intentar “dividir las doctrinas existentes en las que permiten el surgimiento de cuestiones demostrablemente insolubles y en las que están construidas de manera que exigen y esperan apenas soluciones ciertas, para todas las cuestiones que surjan dentro de sus dominios (...); aunque, hasta el momento, ellas tal vez no hayan sido encontradas (B. 508)”(Loparic 1983,p.87).

La física experimental, la aritmética y la geometría son dignos ejemplares del segundo tipo de doctrinas. Pero no ocurre lo mismo con la metafísica tradicional, ella no es más que una máquina de plantear pseudo-problemas y no “super-problemas”. Y eso es así porque cualquier respuesta que podamos imaginar para sus (pseudo) preguntas no serán otra cosa que juicios incapaces de encontrar cualquier dominio objetivo con el cual entrar en relación de correspondencia o no correspondencia. Por lo tanto, tales respuestas resultan indecibles no porque exista cierta incapacidad en el sujeto para acceder a una instancia falsadora o confirmatoria sino porque no existe objeto que pueda sostener tal refutación o confirmación.

Pero, la miseria de esa vieja comadrona no termina de perfilarse por el solo hecho de generar problemas insolubles sino en su impotencia para romper con el hábito de emprender, una y otra vez, la quijotada de intentar resolverlos. Por eso, mientras la física y las matemáticas no necesitan del auxilio de la crítica, esta se hace imprescindible respecto de la metafísica. Y esto es así, porque el deseo de lo incondicionado es inherente a la razón. Incluso ni la física ni las matemáticas serían posibles sin él y sólo el auxilio

crítico puede romper la ilusión de lograr el goce de lo incondicionado en el campo de la razón especulativa.

Lo importante es que el remedio que la filosofía crítica da a las frustraciones de la razón no es el del consuelo y la resignación sino la indicación de que aquellas preguntas metafísicas no tienen respuesta posible y que, por lo tanto, no constituyen problemas genuinos o legítimos. Al respecto Kant nos da un buen ejemplo: “bien es verdad que no puede contestarse la pregunta *Cuál es la indole de un objeto trascendental ?*; o sea: *Qué es tal objeto?*; más si puede contestarse que la pregunta misma no es nada porque no se ha dado un objeto de ella (...). O sea que aquí se da el caso en que es valedero el dicho común de que el no contestar nada es también una contestación (...)”(B 507-nota-). Y se cumple así la exigencia kantiana de que: “(...) no haya cuestión alguna que no afecte a un objeto dado a la razón pura, que no sea soluble precisamente para la misma razón humana, y ninguna excusa de ignorancia inevitable e insondable profundidad del problema puede eximirnos de la obligación de contestarlas a fondo y completamente”(B 505). Por eso, mientras es cabalmente afirmable que la intervención crítica puede excluir, por sus impotencias, a una disciplina como la metafísica, ella no está autorizada ni dirigida a desechar problemas. Lejos de eso, su finalidad es que todo problema reciba una solución. Aunque algunos de ellos, claro está, no puedan aspirar a nada mejor que a una solución crítica; la mostración de que la falta de respuesta no nos priva de ninguna verdad. Al respecto, el propio Kant, nos dice que: “Desistiríamos gustosamente de la exigencia de ver resueltas dogmáticamente nuestras cuestiones si de antemano comprendiéramos ya que, fuera cual fuere la respuesta, no harían sino alentar nuestra ignorancia y precipitarnos de una incomprendibilidad a otra y de una oscuridad a otra mayor, y tal vez aún a contradicciones”(B 513).

Desechando los desafíos absurdos, la razón rompe con esa situación ridícula en la que la colocaba la metafísica pero no por ello deja de honrar el compromiso de lograr la transparencia total del edificio del saber posible, es decir, abandonamos la metafísica sin que por eso “eludir la obligación de dar por lo menos una solución crítica a las cuestiones racionales planteadas lamentando los angostos límites de nuestra razón y confesando con la apariencia de un humilde conocimiento de nosotros mismos que es algo que está más allá de nuestra razón el decidir si el mundo existe

desde la eternidad o si tiene algún comienzo; si el espacio cósmico está lleno de entes hasta el infinito o (...)"(B 509). Es decir, en el marco del pensamiento kantiano también es cierto que: "Si una pregunta puede siquiera formularse, también *puede* responderse"; y en este sentido, la actitud kantiana frente a las dudas pirrónicas no puede ser muy diferente de aquella el propio Wittgenstein propuso cuando afirmó que: El escepticismo *no* es irrefutable, sino manifiestamente absurdo, cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse"(Wittgenstein 1978, 6.5)

Por eso, la razón ya no debe fracasar una y otra vez ante aquella platea ruidosa, pero tampoco debe volverse hacia ella para humildemente reconocer su impotencia. Lejos de eso, debe establecer con claridad que:

"Todas esas cuestiones versaban sobre un objeto que no puede darse en otra parte que no sea en nuestros pensamientos. (...) Si no podemos decir ni decidir nada cierto al respecto a base de nuestros propios conceptos no debemos echar la culpa a la cosa que se nos esconde pues esa cosa no puede dársenos (porque no se encuentra en parte alguna fuera de nuestra idea), antes bien tenemos que buscar la causa en nuestra idea misma de ese problema que no admite solución y, sin embargo, suponemos obstinadamente que le corresponde un verdadero objeto"(B 510).

Así, y para desilusión de la turba que apostaba a su fracaso, la razón, gracias a la resolución crítica de los problemas metafísicos, puede proclamar que:

- \* Los problemas que la abrumaban no tenían otra causa que las peculiaridades de su propio funcionamiento.
- \* Ella misma posee los mecanismos para evitar tal situación.
- \* Que tales problemas no escondían tras de sí ninguna verdad posible
- \* Que toda verdad posible está a su alcance porque ella misma es el fundamento y el límite de la verdad
- \* Su propio funcionamiento conduce a la formulación y solución de todo problema legítimo.

En este sentido, y en base a lo dicho, podemos concluir que la filosofía crítica es un recurso para liberar definitivamente a la razón de una heteronomía

ilusoria y empujarla a asumir la autonomía que desde siempre ha sido suya pero que no siempre ha ejercido. Por la filosofía crítica la razón asume que su funcionamiento sigue una máxima que le es inherente, reconoce que sólo ella dará satisfacción a sus búsquedas y que aquello que busca (concretamente: la verdad) no es un valor externo a ella sino algo que encuentra su fundamento en ella misma.

Los desarrollos de la geometría, la aritmética y el método experimental son pasos hacia la afirmación de esa autonomía; la filosofía crítica es la coronación de ese proceso. Finalmente, la metafísica (entendida como filosofía práctica) asumirá su derecho de postular el deber (y también la existencia de las entidades que ese deber supone); y así, la razón cumplirá la mayoría de edad reconociéndose no sólo como fundamento de toda verdad, sino también de todo bien. O lo que es lo mismo: se reconocerá como fundamento de su propia ley y como único tribunal de sí misma.

## BIBLIOGRAFÍA

- CASSIRER, E. (1956): **El Problema del Conocimiento II**. México: Fondo de Cultura Económica
- DUMMETT, M. (1981): **The Interpretation of Frege's Philosophy**. London: Duckworth.
- HEIDEGGER, M. (1985): **La Pregunta por la Cosa**. Buenos Aires: Orbis.
- KANT, I. (1956): **Kritik der Reinen Vernunft (A/B)**. Hamburg: F. Meiner.
- KANT, I. (1976): **Prolegomena (Pr)**. Hamburg: F. Meiner.
- KÖRNER, S. (1983): **Kant**. Madrid: Alianza.
- LOPARIC, Z. (1983): "Heurística Kantiana". **Cadernos de Historia e Filosofia da Ciência V**. CLE/UNICAMP.
- POPPER, K. (1974): **Lógica de la Investigación Científica**. Madrid: Tecnos
- POPPER, K. (1984. Madr): **Tolerancia y Responsabilidad Intelectual**. Madrid: Tecnos.
- RODHEN, V. (1988): "Ceticismo vs. Condições de verdade". **Manuscrito XI-2**. CLE/UNICAMP.
- TORRETTI, R. (1980): **Kant**. Buenos Aires: Charcas.
- WITTGENSTEIN, L. (1978): **Tractatus Logico-Philosophicus**. Madrid: Alianza.

## O LUGAR DO SUJEITO MORAL. TIPOLOGIA

Hubert LEPARGNEUR

### RESUMO

*Ao passar em revista a história da ética, o artigo procura determinar o lugar em que se situa o sujeito moral ou a voz ética que fala nele, em cada sistematização. Cabe distinguir entre o sujeito responsável, a origem transcendente da norma e/ou o ethos social que pesa sobre sua conduta. Pode ocorrer identificação que reforça a personalidade do sujeito, mas também um processo de diluição que ameaça de apagar sua figura na Nova Era.*

### RÉSUMÉ

*Passant rapidement en revue l'histoire de l'éthique, cet article tente de déterminer le lieu d'où part la norme qui s'impose au sujet moral. Une identification pratique peut tendre à unifier l'agent, sa divinité et/ou l'ethos de sa communauté; une autre tendance, perceptible avec la Nouvelle Ère, menace d'éteindre sa personnalité.*

**Locus regit actum** (o lugar determina o ato) diziam os romanistas. Tornou-se comum perguntar: De que lugar você fala? O discurso está situado em perspectiva, em razão do **locus** cultural de seu autor. Aqui vai ser tentado um passo a mais: onde se situa a consciência moral de um sujeito? De onde ele julga os outros, as situações e a si mesmo? O problema, obviamente, é mais hermenêutico do que geográfico. Outrora, ter-se-ia respondido: do lugar da consciência individual. Mas o que é a consciência e qual é sua soberania atual? Em seu **Dictionary of Philosophy**<sup>1</sup>, Simon Blackburn confessa que a consciência (**consciousness**) pode constituir o maior desafio de toda a filosofia, porque o termo parece fundamental, mas resiste à definição, quanto mais a consciência moral (**conscience**), pela qual a consciência psicológica percebe o bem a executar e o mal a evitar. Apesar das aparências tranquilizadoras de localização serena, o lugar do julgamento pode não estar exatamente onde aparece ou deveria estar. "Sou eu o guarda de meu irmão?" (Gên. 4, 9).

A relativização da distinção "objeto-sujeito" atingiu quase todas as ciências pela percepção da interferência do observador no observado, mas transtornou sobretudo as ciências humanas, em que o ser humano é testemunha dele mesmo. Entre estas disciplinas, a ética é facilmente mais atingida, porque pretende enunciar as normas de um processo eminentemente subjetivo, o julgamento de consciência que faz do homem um ser moral, por outro lado, a violenta crise cultural pela qual está passando o Ocidente neste fim de milênio, ao solapar as fundamentações religiosas já institucionalmente sedimentadas (as chamadas grandes religiões), frustrou o ethos de sua milenar estrela polar e dissolveu certo consenso num absoluto transcendente que costumava sustentar qualquer regulação ética, por diversificada que fosse.

É neste novo deserto, criado pela mão do homem, que temos de manter sociedades, nações, ao abrigo do excesso de violências que acabaria com a humanidade: tarefa hercúlea que exige muita intuição,

para adivinhar onde, no deserto, convém furar o poço que manteria viva a nossa espécie auto-rotulada **homo sapiens**.

A partir de onde construir a ética é um problema hermenêutico. Como demonstra sua própria história, a disciplina ética, de observação e mando, que era, passa a ser cada vez mais disciplina hermenêutica. Uma abordagem clássica e nunca esgotada procura desvelar o fundamento da ética, isto é, a fundamentação objetiva da regulação das consciências e das sociedades. Estamos aqui abordando o setor por outro enfoque, o do lugar do sujeito moral, o que exige uma explicação ou justificação prévia. Após uma breve **Justificação da perspectiva (I)**, discernimos, na **Proposição de tipologia de topografia (II)**, cinco polarizações: 1) O Ser ou Si-mesmo, 2) O Eu, 3) o Outro, 4) O nó comunicativo, e 5) o Cosmo. Virão em complemento **Topografias éticas atípicas (II)**: 1) Genealogia: lugar ou não-lugar? 2) A utopia, 3) O devir hegeliano, 4) Além do bem e do mal: Nietzsche. Restará tecer **Conclusões (IV)**.

## I. JUSTIFICAÇÃO DA PERSPECTIVA

1) CADA UM EM SUA TORRE? O individualismo não passa de versão moderna do hedonismo antigo. Após um moralismo exacerbado que multiplicou os pecados nos manuais dos confessores, os gurus da limpeza da casa moral, ao aceitar o conceito de pecado, arriscam deixar em liça instintos e apetites conflitivos sem domador reconhecido. Ao antigo reino do político sucedeu o reino atual do econômico, movido pelo apetite de lucro. Não sem exagero irônico, George Bernard Shaw escreveu no prefácio de **Major Bárbara (1907)**: "O apreço universal para o dinheiro é o fato destacável da esperança em nossa civilização, o único lugar sadio em nossa consciência social..."

Não é irrelevante o dilema da modernidade que surge do virtual antagonismo entre um individualismo exacerbado pelo princípio de autonomia (dominante na bioética norte-americana e irradiante nos Direitos Humanos) e um amontoamento de novos problemas trazidos pela vida moderna, pela coexistência urbana, na ausência da diretividade outrora providenciada pela ética religiosa. Por outro lado, Luc Ferry reparou que o individualismo não significa apenas a vontade de produzir as próprias normas, mas ainda "a perda de um mundo comum", o mundo comum dos critérios éticos. Alguma compensação está sendo esperada da lei

histórica das alternativas que faz que a exacerbação de um pólo incentive o despertar do pólo oposto: na era do individualismo, muito se fala em participação e em comunicação.

2) TRIPÉ FUNDAMENTAL: SUJEITO, FONTE AXIOLÓGICA, ALVO. A ética é a ciência do agir humano enquanto norteado pela mente, em princípio responsável. Trata-se portanto do itinerário de um agente móbil, supostamente autodirigido. Em formulação simbólica, diremos que a ética é o mapa ou a bússola de um itinerário: "mapa" para quem acha que existe um o determinismo axiológico, normas eternas e princípios insuperáveis, "bússola" para quem cede ao empirismo do viajante que espera enfrentar "as alternativas das estradas oferecidas na prática, antes de intuir seu próprio caminho.

Nesta perspectiva, chegamos a equacionar a ética por um triângulo: o sujeito, a fonte da obrigação ou atração, a meta ou lugar-alvo onde a ética (bem pensada e efetivada na moral) entende levar o agente. Já dissemos que a reflexão mais consistente parece ter focalizado a fonte da obrigação (em morais do dever ou da lei natural) ou da atuação (em morais do hedonismo, do empirismo, da felicidade ou da beatitude).

Aqui vem uma advertência capital: em todo este estudo, temos de manipular termos distintos que, na realidade, confundem seus territórios: isto é, toda moral concreta, toda sistematização histórica que vier a ser aqui evocada, participa concretamente de várias orientações entre as quais arriscamos destacar aquela que predomina em nossa perspectiva. Assim, a moral aristotélica, como todas as éticas antigas, é uma ética da felicidade (equivalente à virtude), nas não deixa por isso de ser muito atrelada à visão que seu autor tem de natureza ou seja, das leis que lhe parecerem naturais. A ética católica decorre da crença numa certa Revelação confiada a uma Igreja fortemente institucionalizada, isto é, dirigida por uma hierarquia; mas esta hierarquia não cessa do proclamar que ela explicita a lei natural inscrita por Deus na criação.

Escolhemos investigar, numa perspectiva mais moderna e hermenêutica, não exatamente o lugar donde vem o impulso ético em si (obrigação ou não), divindade ou não, mas o lugar do sujeito moral isto é, do agente. Refletindo sobre esta opção, constatamos que o triângulo mencionado de algum modo desaparece, porque seus três pólos chegam a se confundir. 1) Toda a história da modernidade é a crônica da fusão do

sujeito moral com a fonte normativa de seu agir. A transcendência foi engolida pela imanência. 2) Na visão ética, o sujeito se projeta no seu alvo; ele internaliza seu fim ou sua meta. A ação moral, a moralidade, consiste em ir aonde já se concebeu estar; é tornar-se a si-mesmo; é processar historicamente o que já está resolvido ou obtido no fora interno. Para cada agente moral a história consiste, em princípio, em tornar o mundo mais coerente, ao fazer coincidir desejos ratificados e efeitos realizados. 3) Da fusão de 1 com 2 e de 1 com 3, resulta a fusão de 2 com 3. Isto é, o que polariza a ação moral, o que é o sentido da ação moral, é a coincidência entre certa necessidade e certo objetivo, numa fusão que caracteriza precisamente **obem**, objeto da moral. O alvo alcançado, o sujeito moral pode descansar e ver sua cabeça coroada pela virtude.

## II. PROPOSIÇÃO DE TIPOLOGIA DE TOPOGRAFIA

O lugar do sujeito moral é o lugar da luz encarregada de lhe apontar o caminho a ser seguido. Se o sujeito foge desta luz, ele não está no âmbito da moralidade. "Quem faz o mal odeia a luz e não se aproxima da luz, para que suas obras não sejam descobertas" (João 3, 20). O sujeito pode se enganar de luz, mas aceitando a luz que o torna autoresponsável, até certo ponto, ele é sujeito moral. A tipologia que aqui propomos é um esboço eminentemente aperfeiçoável, sobre o qual convém refletir com "espírito de fineza antes do que de geometria" (Pascal).

1) O SER O SI-MESMO. Nesta primeira colocação, vemos a consciência individual aderir a um transcendente que a ultrapassa. O sujeito é responsável, mas tem consciência de refletir e experimentar uma norma que vem do além. De certo modo o lugar do juízo é o absoluto, o Bem-em-si.

a) **Na colocação bíblica**, a referência é explicitamente Deus. "A lâmpada de Iavé é o espírito do homem, o qual esquadrinha o mais íntimo do corpo" (Prov. 20, 27). "Quem, dentre os homens, conhece o que é do homem, senão o espírito do homem que nele está?" (I Cor 2, 11). "Os gentios mostram a obra da lei gravada em seus corações" (Rm 2, 15). "Se a luz que há em ti são trevas, quão grandes serão as trevas" (Mt 6, 23). Nas morais do dever, em particular na moral kantiana, a consciência individual tem raízes neste transcendente virtualmente religioso. O mesmo se

repara nas doutrinas da "lei natural" construídas em dependência do dogma religioso da Criação.

Na ética que deriva do misticismo, em qualquer religião que seja, quer se trate de cabala, de sufismo ou de teilhardismo, dá para perceber uma ética indo além de todo racionalismo; envolve uma fé religiosa ou seu substituto. Análises finas encontram-se em **L'Action** (1893) de Maurice Blondel, onde lemos "Ser Deus sem Deus e contra Deus, ser deus por Deus e com Deus, eis o dilema." Já em Blondel, a coincidência do eu com a consciência não é nem espontânea nem primitiva, como deixa entender esta reflexão: "A opção é a forma necessária sob a qual a vontade, imposta a ela mesma, toma posse de si, a fim de querer aquilo que é, sendo o que ela quer." Esta perspectiva está sendo confirmada pelo seu competente comentador, Henry Duméry: "Para Blondel, a fim de obter o ser, o sujeito deve antes desprender-se de seu poder legislador, adequado apenas para a sistematização dos fenômenos. Deve, depois ou simultaneamente, inserir-se no movimento de regeneração que ultrapassa o plano de organização inteligível, porque dele é ao mesmo tempo o fundamento e o fim." Duméry explica que a idéia do ser em Blondel não equivale a um princípio transcendental na órbita do idealismo kantiano, "mas é a própria expressão do Transcedente."<sup>2</sup>

b) **A filosofia alemã** insiste particularmente sobre o ultrapassar da subjetividade. O idealismo fenomenológico de Husserl não encerra a consciência moral na subjetividade do eu: exige a relação intersubjetiva para fundar o mundo objetivo do sujeito transcendental. Mas o outro empírico de carne e osso passa por uma redução transcendental para integrar o lugar donde o sujeito possa ser agente ético.

Max Scheler acentua também a dimensão não redutível à imanência do sujeito moral. Ainda que o lugar do juízo moral seja de difícil definição, o indivíduo deve sair de suas avaliações subjetivas e particulares para alcançar um lugar (virtual?) onde os valores formam um sistema objetivo. A própria "pessoa" é considerada por Scheler ora como valor auxiliar ora como substrato ontológico pertencendo ao sujeito moral. Sabe-se que, ainda nas éticas mais recentes, as discussões sobre o abortamento deixaram transparecer que o conceito de **pessoa** flutua quer no lugar virtual dos valores culturais (tendência dos abortistas), quer no lugar biológico do ser humano (tendência da hierarquia católica). A pessoa pertence a dois mundos,

ao da existência objetiva, porque ela, é sempre a personalidade de um existente determinado, e ao dos conceitos operatórios de avaliação. No limite, seria preciso por uma realidade que seja, absolutamente e não mais relativamente, ao mesmo tempo um existente e uma fonte de avaliação; estamos assim levados a pensar que a moralidade introduz a uma realidade ou, pelo menos, a uma indicação positiva da existência de Deus" comenta Pierre Trotignon.<sup>3</sup>

Outro grande eticista alemão, Nicolau Hartmann tentou provar, pelo contrário, que a ética dispensa a religião e a própria existência de Deus, ao liquidar as falsas antinomias da consciência transcendente. Ao recusar o enfoque do **ente** (onde se aloja de algum modo a consciência) para focalizar constantemente o horizonte do Ser, além dele, Heidegger critica o "nihilismo" de uma fenomenologia imediatista do sujeito; valorizou assim uma modalidade secularizada da transcendência.

c) **A procura do Si-mesmo em Jung e Ricoeur.** A distinção do eu e do **Self (Selbst)** ou Si-mesmo deve evidentemente muito à psicanálise. Ela é fundamental para C. G. Jung. A moralidade, como a personalidade, é uma conquista, ou pelo menos uma aspiração em direção a um **Self** que escapa da análise e definição. "A experiência do **Self** sempre se constitui numa derrota para o ego" escreveu Jung em **Mysterium Coniunctionis**. Em seu comentário sobre o livro de Jó (**Answer to Job**), Jung esboça as características do "arquétipo de jó": "1) Um embate entre o ego e a Personalidade Maior (Deus, Anjo, Ser Superior); 2) uma chaga ou o sofrimento do ego como resultado do embate; 3) a perseverança do ego que resiste ao ordálio e persiste em escutar a experiência em busca do sentido dela; e 4) uma revelação divina por via da qual o ego é recompensado com alguma introversão na psique transpessoal."<sup>4</sup>

Para Paul Ricoeur, "a consciência de si não pode mais se identificar com a certeza imediata do 'eu', com a presença e transparência imediatas do 'eu' a si mesmo ..."<sup>5</sup> Teria sido a obra da intencionalidade romper "com a identificação cartesiana entre consciência e consciência de si" (**id.**).

d) **Mediações.** O imediatismo entre o sujeito e a raiz de sua diretividade pode não ser total ou, pelo menos, sofrer intermediários. Em seu livro **Introdução à inteligência do passado e do futuro do Cristianismo**,<sup>6</sup> Marcel Légaut distinguiu entre as

"religiões de autoridade" (que acentuam a mediação hierárquica) e as "religiões de apelo", lembrando a aspiração ético-mística examinada por Henri Bergson em **As duas fontes**. Na opinião de Jean-Claude Barreau, a moral do Evangelho é tipicamente uma ética religiosa de apelo, ao passo que a encíclica **Veritatis Splendor** de João Paulo 2 exprimiria uma moral de autoridade.<sup>7</sup>

A referência não apenas a uma ordem do além, mas ainda às determinações mais concretas de sua execução, promulgadas por uma instância superior, é considerada indispensável ajuda para uma e ameaça à autonomia pessoal por outros.<sup>8</sup> A psicanalista Marie-Colette Boisset, zelosa pelo repatriamento das decisões éticas, observa: "Alguns fiéis caem de inanição por ouvir o som sepulcral da lista dos preceitos que devem observar para não cair fulminados por Deus. Esta é a prática de todas as hierarquias que assumem definir as fronteiras do bem e do mal, derresponsabilizando e alienando simultaneamente seus súditos... (Em contexto de secularização) a religião teve tendência a evacuar o sagrado para especializar-se na guarda vigilante de uma boa moral para seus fins."<sup>9</sup> Este severo juízo não deve ser generalizado, mas tomado como advertência a respeito de ocorrências reais. No âmbito da fé católica, no espaço intermediário aqui evocado, situa-se a ação do "berger" (líder-fundador) dos grandes grupos carismáticos, que têm o sucesso que sabemos, com não poucos riscos de escorregar de uma liderança espiritual-ascética para um totalitarismo sacralizado, ignorante do for interno e dos direitos humanos de suas ovelhas ou seguidores, hipnotizados pelo carisma (que, em geral, não nasceu corrompido) do chefe e o absoluto de uma Palavra que lhes vem de fora, do mais alto.<sup>10</sup>

2) **EU.** a) **Abordagem psicológica e psicanalítica.** O eu se parece o lugar central e normal do sujeito moral, mas as posturas dos eticistas não são unânimes a este respeito. Os manuais clássicos de moral não hesitam sobre a identificação deste sujeito moral, mas Freud deu a entender que ele é fruto de um complexo processo, a partir do **Id**. O lugar, o trono vale dizer, em que nasce o sujeito moral é para Freud o tripé **Id**, **Superego** e **Real**, isto é, uma convergência dialética entre um fundo inconsciente, uma projeção paterna e a circunstância do resto do mundo como experiência. Isto num amalgama personalizado, atropelado pelo Édipo e alguns outros eventuais complexos, Em **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise**,

Freud fala no **superego** como sendo uma estrutura englobante que compreende três funções: auto-observação, consciência moral e função de ideal. Posteriormente, foi frisado o lado pelo qual o superego introjeta dentro da pessoa algo que lhe vem de fora. Mas, como detalha o **Vocabulário de psicanálise** de Laplanche e Pontalis, estas palavras não tiveram o mesmo sentido para todos os analistas. Neste contexto, será que podemos falar do inconsciente como de um lugar do sujeito moral? Não se tivermos em mente que o próprio Freud caracterizou o inconsciente pela "ausência de negação, de dúvida, de grau de certeza; indiferença perante a realidade e regulação exclusivamente pelo princípio de desprazer-prazer".<sup>11</sup>

Jean Piaget seguiu uma outra metodologia para discernir as etapas da constituição do sujeito moral: afinal a psico-sociologia, estrutural ou não, é capaz de completar a abordagem analítica.<sup>12</sup> O sentido de responsabilidade que estrutura a consciência do agente maduro, não é inato e requer processo de internalização. "A criança de tenra idade está dominada por uma concepção social da culpa. Ela se preocupa unicamente, ou quase, com sua publicidade. Uma culpa ignorada lhe parece infinitamente menos grave que uma falta descoberta e uma mentira que passa crida não é mentira. Sua vergonha é sobretudo social..."<sup>13</sup> É difícil dizer melhor que o sujeito moral não está ainda incorporado na criança.

b) **À procura da autoregulação: Sartre.** A dinâmica da constituição do sujeito moral permite várias abordagens. Negador da natureza humana, Sartre investiu seu humanismo na liberdade constitutiva do sujeito. O fato de não ter tido pai liberou-o do superego que lhe imporia normas de fora, conta Sartre em **As palavras**; isto lhe providenciou a liberdade, ele insiste: "Se seu pai tivesse vivido, eu teria sido esmagado por ele. Felizmente, ele morreu muito moço. Atravessei os mares sozinho, detestando esses pais invisíveis dominando toda a vida de seus filhos," Em seu primeiro escrito genuinamente filosófico, **Ensaio sobre a transcendência do Ego**, Sartre critica o "eu transcendental" de Husserl, visto como "estrutura da consciência absoluta". Para o autor de **O ser e o nada**, é uma ilusão acreditar que temos um epicentro que organize nossas percepções, a menos que se trate da liberdade individual. O Orestes de **As moscas** disse a Electra que "todos os homens devem inventar o seu próprio caminho". De uma maneira mais enigmática, no prefácio aos **Escritos íntimos** de

Baudelaire (1947): "A escolha livre que um homem faz de si próprio coincide de modo absoluto com aquilo que se define como seu destino."

c) **Abordagem m sociológica das doutrinas da libertação.** Outra abordagem da dinâmica da constituição do sujeito é oferecida pelas filosofias e teologias da libertação, muito divulgadas na América Latina em torno de Enrique Dussel, Gustavo Gutierrez e outros. Com forte acentuação sócio-política, esta corrente enxerga a libertação total como objeto e fruto de duras lutas que aprenderam algo da dialética marxista contra a alienação. Trata-se de resgatar o sujeito moral tido como refém no campo dos opressores, Na perspectiva de uma processo libertador, até Paul Ricoeur deve ser mencionado, após Emmanuel Mounier, cada um no condicionamento de seu meio e pensamento.

d) **A trajetória da formação do sujeito moral é falível.** Por se enganar de ideologia ou de guru, ou ainda de inimigo alienador do eu, o indivíduo a procura de si pode errar o caminho do auto-desenvolvimento libertador. A recente seqüência de grupos sectários que se suicidam, por decisão aceita de seu líder, levanta a interrogação sobre o lugar de seu juízo ético: 5 mortos da Ordem do Templo Solar em Morin Heights, Québec (30-09-1994); 48 mortos na Suíça, do grupo de J. Di Mambro (23 em Cheiry e 25 em Granges-sur-Salvan, 5-10-1994); 16 mortos no Vercors, com Vuarnet (15-12-1995); 5 mortos da OTS em Saint-Casimir, Québec (22-13-1997). Os 39 suicidas do Rancho Santa Fé de San Diego tinham uma orquestração dirigida por Marshall Serff Applewhite, numa perfeita sintonização individual que os fazia felizes (Califórnia, março de 1997). Como não explodiria a capacidade de auto-análise e discernimento de uma consciência carente de formação, vagueando pelos caminhos da permissividade educativa e da impunidade cívica?

e) **O fim e os meios do eu.** O mesmo sujeito moral tem de selecionar o fim e os meios de sua atividade, mas os ingredientes da escolha e suas implicações são bastante diferentes nos dois casos. A eleição do fim vem de lugar mais profundo, a opção pelos meios depende de recursos mais casuais. É banal reparar que a primeira geração de uma nova religião, seita ou agremiação qualquer, é mais zelosa, empenhada, ardente e fiel que as seguintes. Muitas entidades, inclusive instituições religiosas, desaparecem ou se cindem pouco após a primeira geração. Os fatores

envolvidos são, com efeito, diferentes, quanto ao nível de engajamento, de necessidade e de constrangimento. Na opção pelo fim, o sujeito compromete o tudo de seu destino e o sentido de sua pessoa: é a atração positiva de um Bem-em-si que se fez bem-para-si. O fundador empolga (ou rechaça), mas, em geral, pouco cuida da logística, da organização do dia-a-dia; evita ao máximo os decretos de aplicação de suas profundas orientações. São estas determinações que constroem a vida diária e pesam com o tempo. Jesus Cristo instituiu a ceia eucarística como testamento de amor e partilha fraterna, penhor de redenção; mas deixou sua Igreja (isto é, sua hierarquia) baixar a obrigação à missa semanal, ao jejum, à comunhão anual. Jesus deu a seus apóstolos o poder de perdoar os pecados; deixou à Igreja (isto é, à hierarquia), o cuidado de obrigar à confissão anual de todos os pecados, com não poucas exigências anexas. O fundador empolga pelo ideal, maravilhoso, percebido de longe, elevadíssimo; o administrador revulsa pelos seus requisitos de desoladora concretude.

3) O OUTRO, "A quinta província (da Irlanda) não se situa aqui ou ali, no norte ou no sul, no leste ou no oeste. É um lugar dentro de cada um de nós: este lugar aberto ao outro, esta porta rotativa que permite tanto a nós mesmos sairmos de nós quanto nos outros entrarem" discorreu Mary Robinson, presidente da Irlanda.<sup>15</sup>

a) **Abertura ao outro; Max Weber.** Toda consciência é abertura ao outro, saída de si; o próprio eu passa por esta mediação para tomar posse de si. Desta necessária relação ao outro à dependência mais ou menos profundo do outro ou à alienação ao outro ou no outro, desenrola-se um leque que temos de evocar. Para Aristóteles, a mente é capacidade de tudo. Atréadas ao conhecimento, vêm a representação e a vinculação afetiva. A caridade cristã é apresentada como amor a Deus e a todos os seres humanos; alguns perguntam-se qual será um amor tão abrangente e dispersivo, mas este é sobrenatural e, radicalmente, quer o bem e a salvação de todos.

Mais vivenciado é o amor dos próximos, da família, do clã; além dos círculos mais restritos, o elan do amor, como a capacidade de conhecimento perdem força. A sociedade civil, feita de famílias para Aristóteles, de cidadãos para as republicanas modernas, tem de construir núcleos intermediários para criar tecido sustentável: entidade de produção, vizinhança, sindicatos, partidos, agremiações esportivas, seitas e Igrejas. Ninhos de apoio indispensáveis, excepcional-

mente contraproducentes. "A consciência satisfeita dá o gosto de pertencer a seitas de puros, de hereges, de iniciados; daí seu desenvolvimento nas épocas de crise."<sup>16</sup>

A preocupação pelo outro supera o narcisismo da prepotência individual na perspectiva da responsabilidade. Ao passar do si ao outro, o amadurecimento da responsabilidade efetua importante passo, abrindo-o sobre a dialética, vulgarizada por Max Weber, da ética de convicção (promoção do eu) e da ética de responsabilidade (com saída de si). "A ética de convicção e a ética de responsabilidade não são contraditórias; completam-se mutuamente e, juntas, constituem o homem autêntico, isto é, um homem que pode pretender à vocação política." Vale dizer que nesta perspectiva o sujeito moral ultrapassa, precisamente na sua dimensão ética, a localização unilateral do corpo animal; ele está como dividido entre a ética de convicção, cujo **locus** é sua corporeidade animada, e os **loci** de sua responsabilidade. Menos acertada foi a trilogia de estilos proposta por P. Jonguelet: a denúncia Profética (que dimana da ética de convicção), a construção política (que exprime uma ética de responsabilidade) e a irradiação espiritual (cujo nascente é a transcendência divina).<sup>17</sup>

b) **Dussel, Lévinas, Girard.** As correntes da filosofia ou teologia da libertação fizeram um passo a mais na localização da consciência ética nos outros, especialmente nos pobres excluídos e outros marginalizados. Esta postura tem uma inspiração evangélica, mas encontra-se em outros lugares e está desenvolvida por Dussel, Gutierrez e outros. "O ponto de partida da ética da libertação: evidência vivencial ética da interpelação do pobre"<sup>18</sup>. Enrique Dussel volta frequentemente sobre a alteridade no fundamento de sua ética. O terceiro capítulo do seu livro **Para uma ética da libertação latino-americana**, notadamente, ao tratar da "exterioridade metafísica do outro", deixa claro que o espaço de emergência do sujeito moral é o outro, não reduzido ao mesmo.<sup>19</sup> Uma versão mais psicológica do que ética ou política desta dependência se encontra na obra de Carl Rogers.

Falar-se-ia em "outro participado"? Ao construir sua explicação sociológica e antropológica em torno do **desejo mimético**, René Girard reconhece também que o agente moral excede os limites individuais. A escolha do objeto do desejo, do querer, não está decidida no sujeito tanto quanto no outro que o fascina:

alienação radical, geralmente mais instintiva do que consciente de que ninguém se queixa, nem as elites ansiosas por seguir as últimas modas, nem as massas, que aderem aos chavões ideológicos sem o perceber. O que é o sacrifício do bode expiatório (outro tema-chave da obra de René Girard) senão o rito pelo qual o agente moral não só declara, mas realiza o afastamento das decorrências do mal longe de si e da própria responsabilidade (pessoal ou coletiva)? O eu promove-se juiz irresponsável.

Muito maior, pelo menos na área da especulação das idéias, o passo efetuado na obra de Emmanuel Lévinas.<sup>20</sup> Com ele, o lugar do sujeito moral (e até ontológico) é realmente o outro, descoberto no seu rosto. O outro tanto fascina a consciência moral quanto a desperta: o sujeito torna-se responsável pelo outro (o torturado pelo carrasco). Tal tarefa é mais fácil de glosar do que de viver, mas seu processo teórico não deixa dúvida: o outro é quem faz o agente ético.

c) **Abdicação ao outro individual ou coletivo.** Cabe insistirmos sobre uma alienação já mencionada. A alienação da consciência individual processa-se em geral à sombra de uma referência transcendente de natureza religiosa ou mítica. O lugar eminente da inalcançável divindade projeta-se numa pessoa tangível que representa o Pai, a Palavra, a Lei, ou o Espírito da irrecusável inspiração. Se os últimos papas estão acima de qualquer suspeita, este não é o caso de todos os líderes carismáticos, como temos aludido. A consciência moral de certo número de seguidores parece situada na pessoa do "Berger" (evitamos traduzir por "pastor", que sugeriria uma conexão inexistente com os ministros do protestantismo). Este **berger** encarna literalmente, os olhos de alguns seguidores, uma vocação espiritual universalista. Na situação francesa, mais estudada: "A espiritualidade da 'Comunidade das beatitudes' alimenta-se nas tradições judaica, católica e ortodoxa. Entende prefigurar o Reino de Deus, a Igreja do fim dos tempos. A 'Teofania' trabalhava para a Renovação da Igreja e a salvação do mundo. Para o 'Pão da Vida', trata-se de formar um só Povo em torno da eucaristia (outro lugar sagrado notável). O 'Emmanuel' significa uma comunidade cujo centro é Deus. As 'Fundações do Mundo Novo' têm título explícito..."<sup>21</sup>

4) O NÓ COMUNICATIVO. A corrente pragmática não pode nem deixar de se adaptar às situações, sem muito preconceito, nem fugir do diálogo que

interconecta as pessoas para que formem juntas uma sociedade, um ethos e uma cultura. As ciências humanas e o impacto moderno das telecomunicações deram alas de vento a Apel e sobretudo a Habermas para situar no espaço da comunicação o sujeito que desperta para a eticidade e, mais ainda, o lugar da decisão ética. A "ética do discurso" de Karl-Otto Apel evoca uma "fundamentação transcendente-pragmática" que se abrigaria por trás do discurso (de quem?): a comunidade ética teria uma virtual profundidade ética de que carece o indivíduo.

A ética global pela qual Hans Kung milita de maneira esclarecida<sup>22</sup> é particularmente desejável no setor hoje em destaque da bioética,<sup>23</sup> mas encontra forte resistência, notadamente por parte de grupos religiosos que alimentam culturas integristas. Este crescente desafio está enfocado na obra de Samuel P. Huntington.<sup>24</sup>

O nexos construtor da intercomunicação encontra-se na argumentação que, das profundezas da consciência individual dirige-se às profundidades da consciência dos parceiros. A argumentação, como princípio de solução das perplexidades individuais e das divergências sociais, não apenas possui a semente que poderia superar o princípio da lei do mais forte, mas ainda consegue articular o respeito pelo princípio da autonomia individual com o desejo de sociabilidade pacífica. Como disse L. Ferry, a argumentação leva o indivíduo a se aprofundar e a sair de si: "argumentar é procurar em si-mesmo razões de se convencer e de convencer os outros... "A força da evidência argumentativa não é recebida como constrangimento externo; alimenta-se também com as intuições do outro, em busca de uma nova tradição comum, quando desmoronou (a partir de Rousseau, segundo Ferry) a idéia de que existe uma natureza humana comum, que o homem ético teria de descobrir, respeitar, realizar. A discussão é, pelo menos em princípio, profundamente igualitária, porque opera a união ou convergência dos espíritos, não a prepotência do sofista, mas a pujança do argumento, de qualquer pessoa que ele vier (a prática, evidentemente, matiza).

Ainda neste evocar das relações sociais, mas com um espírito diferente, M. -D. Philippe situa o surgir da moral no espaço da descoberta da amizade, vivência personalizada e personalizante (sem os excessos verbais de Lévinas). M. -D. Philippe invoca Aristóteles: os anciãos fazem da amizade cívica o liame e ideal eminente da cidade, gerador de uma

política autenticamente social que parece se ter afastado das nossas bordas.<sup>25</sup>

5) O COSMO. Alargando ainda nossa visão do lugar onde se cozinha a normatividade ética e se forma o sujeito agente, encontramos vários enfoques do papel cósmico.

a) **O cosmo das repercussões da ação.** Aqui situamos as éticas de responsabilidade, isto é, que valorizam a focalização das prováveis decorrências do agir como espaço da emergência da responsabilidade que significa ética. Os nomes que nos vêm à mente são notadamente os de Hans Jonas (**Prinzip Verantwortung**) e de Edgard Morin (**Ciência com consciência**). Ao inverso, a decisão do primeiro ministro de Israel, Benjamin Netanyahu, de construir moradias judias em setor palestino de Jerusalém é tipicamente uma decisão surgida no espaço de uma consciência que recusa levar em conta as dramáticas decorrências de um ato que ameaça um processo ainda titubeante de paz no Oriente Médio. Radicalizando ou ampliando este lugar da irradiação moral, pode-se falar em lugar cósmico.

b) **O cosmo do budismo e da Nova Era.** O mecanismo do **karman** exprime perfeitamente o título do cosmo a ser o lugar da consciência ética da humanidade passada, presente e futura. Todo ser vivente que reencarna obtém na incorporação seguinte a justa remuneração do valor moral de sua anterior existência.

Não é impossível observar em outras sistematizações éticas sinais deste lugar cósmico como sendo o único que permite ao agente moral agir com pela sintonia - pelo menos virtual - com seu envolvimento total. É o que decorre desta observação de H. Duméry sobre Blondel: "O primeiro caráter da filosofia da ação é descobrir na própria natureza o ponto de partida da ordem espiritual e livre. O sujeito enraíza-se no universo. Apóia-se sobre a organização cósmica para transpô-la em sistema inteligível."<sup>26</sup> Seria fácil desenvolver este ponto de vista com a obra do Pe. Teilhard de Chardin.

O lugar cósmico do sujeito moral não é muito comentado na Gnose de Princeton, este consenso implícito de cientistas de várias disciplinas que refletiram sobre a transcendência.<sup>27</sup> Não é duvidoso que eles acreditam também numa certa norma cósmica de alcance ético. Estamos aí muito próximos do universo da Nova Era, pólo de atração da cultura do terceiro

milênio. O sujeito moral se dilui às dimensões cósmicas que unificam tudo no mesmo sistema de vibrações, numa perpétua criatividade, holística como se deve. Bastará aqui citar o competente autor de **O tao da física**, Fritjof Capra. No seu livro posterior, **O ponto de mutação**, lemos: "(Nosso) conceito relativo de livre-arbitrio parece ser compatível com os pontos de vista das tradições místicas que exortam seus adeptos a transcender a noção de um 'eu' isolado e tomar consciência de que somos partes inseparáveis do cosmo em que estamos inseridos. O objeto desta tradições é o completo desprendimento de todas as sensações do ego e, em experiência mística, a obtenção da fusão com a totalidade do cosmo. Uma vez alcançado este estado a questão do livre-arbitrio parece perder todo o seu significado. Se eu **sou** o universo..."<sup>28</sup> "Na concepção do mundo que produz esta ética, a antropologia se faz humilde. Se alguma confirmação fosse necessária, bastaria consultar o breviário do **New Age** que ainda é **A conspiração aquariana** de Marilyn Ferguson<sup>29</sup> que intitula seu capítulo 7 "o poder correto". A ética é a descrição mecânica do poder correto exercido pelo agente moral. Para desfazer todo equívoco, o capítulo 11 aponta o sentido da aventura espiritual: "Conexão com a Fonte". A Fonte é o grande e divino. Todo em auto-processo de transformação, evidentemente holístico.

Reparamos a afinidade do que precede com a postura budista que, afinal, mais se aproxima de um naturalismo cosmológico do que de uma transcendência religiosa. Nele não há lugar para conceitos tais como pecado, graça, redenção. A ética torna-se então parte da física fenomenológica, quântica, apesar de um ritualismo cujo funcionalismo pode nos equivocar. O cosmo não é apenas nosso berço e nosso túmulo, nosso Pai e nosso Absoluto, o lugar de nossos renascimentos até nosso total desaparecimento nele, é também e desde já o lugar comum do nossa subjetividade ética,

Este esboço tipológico não esgotou nossa procura do lugar do agente moral. Sobram algumas questões e alguns autores ainda não situados.

### III. TOPOLOGIA ÉTICA

A escolha do lugar da emergência da moral é para cada cultura ou autor, para não dizer para qualquer agente, um dado espontâneo, vinculado a sua concepção global do real e do mundo. O corpo é

situado, mas também a mente, pelo corpo e a cultura decorrente. Na sua união, o indivíduo olha o mundo como campo de sua potencial ação, espaço de liberdade condicionada, estruturado a partir do local onde se situa o sujeito moral. Deste posto de observação, algumas características do mundo ético ficam em destaque e outras quase invisíveis. O choque das culturas, histórica e profeticamente anunciado por Huntington, resulta, no fundo, das divergências de chão ético alimentadas pelas diversas religiões e histórias culturais.

O ethos é o lugar social do agente ético como a cultura é o invólucro do próprio ethos. A natureza evolutiva do ser vivo insere o agente moral numa genealogia que se torna história na altura de sua consciência. A investigação do lugar do sujeito moral não pode evitar este tópico da genealogia da moral.

1) GENEALOGIA, LUGAR OU NÃO-LUGAR? Na pegadas de Nietzsche, eticistas gostam de circunscrever o lugar do farol que ilumina o sujeito moral e de procurar os antecedentes deste fenômeno.<sup>30</sup> Michel Boucault renovou a metodologia da pesquisa genealógica e arqueológica no campo das ciências bio-humanas.<sup>31</sup>

Com ou sem luz freudiana, o lugar do aparecimento da moral parece ser freqüentemente um não-lugar, uma falha, um vazio do ser e da regulação que chega a despertar a atenção do indivíduo. A atual crise da moralidade, que se manifesta em inúmeros inquéritos e processos de diversos continentes, denota uma carência que pode suscitar anti-corpos sádios. A prolongada ausência de moralidade leva a antinomias espontaneamente insolúveis: a sustentabilidade do mundo o propriamente humano reside na moralidade, independentemente de todo culto da virtude pela virtude. A ausência do regulação ética, no indivíduo ou na sociedade, cria um espaço vago que acaba suscitando mal-estar e vertigem, atrativos para uns poucos, nocivos para todos, a menos que sirva de vacina para o resgate do ético. O surto da nova moralidade fica então por conta da mente, mas em virtude de seu condicionamento no lugar evocado dos poucos aos quais é revelado que o lugar de seu ser moral é o não-lugar do nada; mas isto remete à outra perspectiva.

2) A UTOPIA. O *no-man's land* do Paraíso perdido foi ou é o terreno de emergência de não poucas éticas nascidas de ideologias, quanto não de sonhos de

felicidade definitiva e reconciliação universal. Uma fé escatológica ou uma inflamada ânsia pela paz mundial deixou memoráveis esquemas éticos, de Platão até o marxismo, passando por Kant, Tomás More e Gracus Babeuf. Fruto imaginativo brotado do inconsciente individual e coletivo, a utopia deve assumir o papel de lugar ético para operar como força da história, empolgando agentes humanos em torno de metas sustentáveis ou não. Entre os mais célebres inspiradores de utopias figuram e se destacam Hegel (1770-1831) e Nietzsche (1844-1990).

3) O DEVIR HEGELIANO. Para Hegel, a consciência é "o aparecer do Espírito", a expressão do Absoluto. "Os grandes homens da história são aqueles cujos fins assumem a vontade substancial do Espírito do mundo (**Weltgeist**)" lemos em **Razão na história**. Para Hegel, a determinação absoluta do espírito consiste em ter a liberdade como seu próprio objeto, a fim de ser para si.<sup>32</sup> O autor da **Fenomenologia do Espírito** pede à liberdade, aspirar à liberdade, como Nietzsche pedirá à vontade querer a vontade (Sartre contentou-se em reparar que somos condenados à liberdade). O perigo da liberdade hegeliana é de ver seu lugar invadido por um Estado que, talvez, não a respeitará. No fim da primeira parte de seus **Princípios da filosofia do direito**, Hegel fala na "passagem do direito à moralidade subjetiva", mas no fim da segunda parte ele trata da "passagem da moralidade subjetiva à moralidade objetiva". Hegel concebe o desabrochar do Espírito através da constituição do Estado que assume e ultrapassa as consciências individuais, lugar transcendente situado além da consciência do eu. "Trata-se de um elemento em si eterno e divino, inerente aos indivíduos. É a moralidade subjetiva (**Moralität**), a ética coletiva (**Sittlichkeit**), a religiosidade. O fim da Razão realiza-se pelos indivíduos. O homem é fim em si apenas pelo divino nele, lemos em **A razão na história**. Hegel falou a respeito deste lugar em **Razão** e, posteriormente, em **liberdade**, Razão e liberdade situadas acima dos indivíduos. "No Estado, a liberdade torna-se objetiva e realiza-se positivamente" (**idem**).

4) ALÉM DO BEM E DO MAL: NIETZSCHE. Num dos aforismos que seguem **Assim falava Zarathoustra**, Nietzsche escreveu: "quanto limitado o ponto de vista moral: Cada indivíduo contribuiu em toda a existência cósmica, quer saibamos ou não, quer queiramos ou não." Mas o próprio cosmo parece esperar ser dominado pelo superhomem de amanhã.

No entanto, o filósofo critica a projeção no céu dos objetos tratados pela metafísica, pela ética e pela religião: em **Humano, demais humano** (1878), **Aurora** (1881), **O Gaio saber** (1882), ele opõe-se à separação falaciosa do fenômeno e da coisa em si, o além divino esvaziando a substância do ser humano. O homem tem de se reapropriar de seu bem ao criar seus próprios valores. Feuerbach quis também reapatriar o lugar ético exilado numa divindade mítica para seu lugar no ser humano. Para Nietzsche, os valores são catalizados pela "vontade do poder" comentada nos últimos escritos: **Assim falava Zarathoustra** (1885), **Além do bem e do mal** (1886), **Genealogia da moral** (1887), **A vontade de poder** (póstumo). Aí o lugar do agente moral sai do indivíduo e o precede no caminho da história: o **super-homem** é o lugar em que a consciência moral poderá enfim repousar; aí já ela se exprime, rejeitando atrás a mesquinha preocupação da consciência alienada pela pretendida verdade, pela virtude cristã, máscaras dos fracos.

#### IV. CONCLUSÕES

1) DA CONSCIÊNCIA INDIVIDUAL DO DEVER À PRESSÃO SOCIAL MEDIÁTICA, O desmoronamento do dever, portanto da ética do dever, não é sociologicamente duvidoso. O problema é portanto o de saber como se dirige o homem da modernidade pós-dever. Em sociedades disciplinadas que introjetaram durante séculos uma ética do dever, subsiste uma ética da lei civil. Se lei civil é globalmente respeitada e obedecida nos países anglo-saxões, em outras regiões ou meios, quem obedece à lei (feita como ferramenta, nas mãos dos advogados, para combater os inimigos) passa freqüentemente como sinal de burrice mais do que do juízo. Quando define a consciência moral, dificilmente a norma civil pode ser considerada como sua substituta. Ficam o problema e o desafio dos critérios e valores das escolhas. Na selva do cada um por si e da permissividade ostensiva, coroada pela tradição da impunidade, a influência da mídia não é desprezível. Não raramente, por um lado ela excita de mil maneiras à violência, que ela documenta fartamente, inclusive ao vivo, fazendo de conta, por outro lado, combatê-la. Nesta mídia, algumas poucas vozes ainda são lugares da consciência moral da sociedade.

Perpassando a desmitização secularizante, algumas correntes, ao tratar a ética como disciplina

positiva de descrição sociológica do ethos social, assinam o boletim neurológico do dever. Ilustram o desmoronamento da ética do dever não apenas a lúcida sociologia dos novos valores éticos descrita por Gilles Lipovetsky,<sup>33</sup> mas ainda contribuições como a de Luis Alberto Peluso, que procurou demonstrar que a discussão sobre a justificabilidade dos juízos morais envolve uma questão para a qual não dispomos de uma resposta conclusiva,<sup>34</sup> ou ainda o livro de R. M. Hare<sup>35</sup> que conclui centenas de páginas pela constatação, um tanto trivial, que "um dos propósitos principais da investigação ética" é mostrar que "os juízos morais proporcionam razões para agir de uma forma em vez de outra".

Na melhor das hipóteses, o dever introjetado do além que sumiu seria substituído por um conformismo social, elaborado ou não como consenso da vontade geral. Restaria saber se os salários que se votam os representantes do povo exprimem realmente a vontade geral. No **Contrato social**, Rousseau lançou a idéia da "vontade coletiva" que teve enorme sucesso em politologia, mas permanece de delicado tratamento. Em tese, a mais perfeita vontade coletiva seria a dos esposos que dizem "nós". Marie Balmory, entretanto, uma psicanalista católica que aprendeu o hebraico para fazer exegese bíblica vivencial, fornece indícios semânticos para registrar o fracasso deste **nós**, desde logo após o pecado do primeiro casal. Em Gênesis 2, 24, antes do pecado vemos que Adão e Eva formam o protótipo de um casal em que "um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam um só carne" trecho que Mateus cita em 19, 4, com estas palavras, na tradução da Bíblia de Jerusalém: "O homem deixará pai e mãe e se unirá à sua mulher e os dois serão uma só carne." Mas depois da queda, a bíblia não usa mais a palavra **davaq** (que significa juntar, grudar, unir), mas a palavra **iada**, que significa "conhecer" (com o sentido sexual conhecido na bíblia), com o homem como sujeito; a mulher passou então, na interpretação de Marie Balmory, a ser simples objeto, instrumento, frustrando a construção do **nós**. Esta autora acrescenta: "Em qualquer trecho bíblico em que é dito o homem conheceu a mulher, nunca eles se tornam juntos uma só carne (como era previsto antes da queda). Quando um conhece o outro sem reciprocidade, a unidade dos dois não se realiza."<sup>36</sup> Tanto pior para o núcleo familiar, célula fundamental da sociedade ideal.

2) A PÓS-MODERNIDADE DO PÓS-DEVER. O mundo virtual, em que as comunicações acabam

prevalecendo sobre os comunicantes, pulveriza a responsabilidade e proporciona certo sumiço da consciência moral, porque só o mundo real é dramático, o resto sendo aparentado aos sonhos ou, quanto mais, às representações mais ou menos fantasmagóricas. Será a responsabilidade moral um puro efeito do imagens e miragens, como ontem podia dissolver-se na retórica de efeitos de palavras? Impressiona a unanimidade com que os suspeitos de fraudes, indiciados por corrupção e acusados de crimes afirmam sua inocência com cara de anjo e com o tom da mais absoluta sinceridade: sabem que celebrarão com pizza a falta de prova que justifica o arquivamento. "Prova" num mundo da oralidade em que os vestígios escritos são cobertos por obstinado segredo e em que as testemunhas calam por medo de vingança? É como se não apenas o pecado e a culpa tivessem deixado um mundo passado a limpo, mas, antes talvez, como se a consciência moral tivesse desertado o lugar dos consciências individuais. Para onde ele se teria refugiado? Provavelmente na sociedade em bloco, cujas estruturas "injustas e pecaminosas", amplamente denunciadas, anistiam as consciências individuais. Virtuoso e despojados de consciência individual unem-se para denunciar um sistema de que ninguém se sente responsável; projetam na sociedade, quer política quer econômica (a globalização), tanto o peso das disfunções éticas quanto o cuidado de sancioná-las.

Diante de novos problemas ou de velhos desafios não resolvidos, como ouvir a voz da genuína moralidade? Luc Ferry, brilhante filósofo contemporâneo, levanta a questão, mencionando, a título de exemplo, a questão da manipulação do genoma humano. Vamos ou não modificar o genoma humano, nem que seja para tentar eliminar certas doenças genéticas? Ferry admite não ter resposta pessoal, mas declara haver dois encaminhamentos acessíveis. Ora, a volta para algum dogmatismo ou fundamentalismo, que ele, agnóstico esclarecido, rejeita; ora a discussão pública, argumentada. Os ensinamentos de Apel e de Habermas de um lado, as experiências positivas dos Comitês de bioética por outro lado, apontam para este novo **locus** da avaliação moral, herdeiro do **forum** greco-latino. A consciência cívica, comum, não precedeu a consciência individualista, exaltada nos direitos humanos da modernidade? Rendemo-nos à sábia observação de Luc Ferry: "A argumentação é, no fundo, a única operação intelectual que forneça o equivalente, entre os modernos, portanto num mundo

individualista, daquilo que era a tradição entre os antigos, os tradicionalistas ou os fundamentalistas."<sup>37</sup>

Aceitamos esta modernização do lugar da decisão ética, pelo menos a consolidação de um lugar privilegiado, hoje em justo destaque, não sem acrescentarmos que ele não vale para todos os desafios que uma pessoa enfrenta em sua existência individual (cada comitê de ética, médico ou político, tem uma competência circunscrita e específica) e, sobretudo, está na dependência das arbitragens individuais, apesar de estas serem condicionadas por grupos de pressão e meios de informação fragmentários e falíveis. Quer dizer, temos consciência de voltar ao ponto de partida, numa volta movimentada. Partimos da consciência esclarecida do sujeito moral estampado nos manuais clássicos e da ética eclesiástica, passeamos por uma porção de lugares reais, virtuais ou ermos, individuais ou coletivos, eminentes ou transcendentais, para, finalmente, reconhecer na consciência individual, por enferma que seja, o lugar normal da formação do juízo ético. (Quando se passa da teoria ética para a moral vivenciada, maior ainda se impõe o papel insubstituível da consciência individual, que se deseja informada sobre seus demônios e sobre os atalhos de perdição ou alienação, informação, crítica, reflexiva graças à virtude intransferível da prudência pessoal. A própria existência ou sobrevivência, porém, deste sujeito está em questão.

3) O SUMIÇO DO SUJEITO MORAL. Para a moral, pior do que o sumiço da consciência do dever pode ser o sumiço do próprio sujeito moral. A perda do sentido ameaçou corroer sua sede ontológica. Sacudida pelo genocídio em fase adiantada de realização em Auschwitz (a Shoah) e receando o perigo nuclear (representado por Hiroshima), a geração do meio século 20 entrou num pessimismo arrasador. Antagonizam a eticidade o absurdo no teatro (Ionesco), a incomunicabilidade no cinema (Antonioni), o desespero no romance (Beckett), o não-senso na crítica literária (Blanchot), a revolta nos aforismos (Cioran), a excentricidade conceitual na filosofia (Deleuze), o culto da marginalidade enxofrada (Bataille) e a desafiam os suicídios de muitos pensadores e criadores artísticos (Paul Celan, Primo Levi, Bruno Bettelheim ...) como de crescente percentagem de seres comuns (por ordem decrescente, na Hungria, na França, no Japão, nos Estados Unidos...). O lugar do sujeito moral se dissolve com o sentido da vida e a consistência da verdade.

Em sua tese de 1931, **A ética dialética de Platão**, Hans-Georg Gadamer questionou a significação ética do Filebo e de outros diálogos platônicos; aos poucos Gadamer descobre que o sujeito humano é menos subordinado à eticidade do que à linguagem (**Verdade e método**, 1960). Como decifrar os "sinais" de que Paul Ricoeur diz serem os constituintes da realidade humana?<sup>38</sup> Tais hermeneutas, todavia, acreditam num sentido transcendente do mundo e do sujeito, o qual vai se evaporando na perspectiva estruturalista.

A partir de um "significante" real, estruturas lingüísticas, inconscientes, culturais, sociais, geram significados e sujeitos de pouca ou nula consistência objetiva. O sujeito é como um ponto de interseção de feixes de lazeres ou de holofotes: como pedir a um holograma ser lugar de consciência moral? Os mitos dos ameríndios convenceram Claude Lévi-Strauss da circularidade das crenças, dos ritos, das normas: o sujeito não conta. Incentivado por Hegel e Freud, Jacques Lacan redescobre o inconsciente como "o discurso do outro".<sup>39</sup> Onde encontrar este outro? "Na cadeia significante, a função do eu reduz-se a um **shifter** (palavra do lingüista Jakobson), isto é, a uma unidade gramatical encarregada de apontar um sujeito da enunciação sem o significar".<sup>40</sup>

Partidários de uma "filosofia do conceito" que combate o humanismo da consciência do Sartre e do outros idealistas, Lévi-Strauss, Lacan, Dumézil, Barthes, Vernant e outros demonstram a simples virtualidade de um sujeito que Descartes instalou narcisicamente sobre um trono usurpado. Como conceber um espaço qualquer para a ética nas "máquinas desejanças" de Gilles Deleuze e Félix Guattari<sup>41</sup>? Mais famoso ainda para testemunhar sumiço do sujeito pessoal, Michel Foucault não se cansou de procurar e denunciar, nos diversos espaços culturais, as maquinações e tramitações que produzem eticidade através de uma série descontínua, de **epistemes**.<sup>42</sup> O desconstrucionismo avançou ainda com seus sistematizadores e apóstolos, Jacques Derrida, nascido na Argélia, e Jean François Lyotard. O antípoda da encíclica **Veritatis splendor**, em que João Paulo 2 assenta a ética sobre a verdade, está representado por Richard Rorty,<sup>43</sup> para quem é 'ilusória' toda tentativa de fundamentar a razão sobre um terreno estável ou de acreditar numa lei natural moral. Um companheiro de anarquismo da consciência tem por nome Paul Feyerabend (**Contra o método**,

1975). O que pode ocorrer após o sumiço do sujeito, senão sua ressurreição?

4) **ASPIRAÇÃO DO SUJEITO MORAL PARA VOLTAR EM CASA**. Pode-se discutir se o novo ethos constitui um progresso em relação à antiga eticidade alojada na consciência individual; o fato é que não apenas os valores mudaram com a cultura, mas que a decadência da moralidade, que não poucos observadores constataam e lastimam, exprime-se pela fuga da responsabilidade. A ilustração mais visível deste processo é o número crescente de ações judiciais que fumantes (ou pagadores dos custos hospitalares consecutivos a doenças geradas pelo fumo) intentam contra as companhias fabricantes de cigarros. O fumante rejeita a responsabilidade de seu mal sobre a entidade que ele pagou para satisfazer o desejo próprio; quem, hoje, ignora que "fumar faz mal à saúde", como o Estado exige seja estampado no maço de cigarros? Amanhã o dono de carro roubado exigirá da prefeitura o ressarcimento integral do veículo, pela falta de vigilância policial adequada. Os filhos herdeiros de genes patológicos processarão seus pais para não o terem abortado. Desde já, os criminais, escassamente punidos no Brasil quando têm poder ou bons advogados, começam a "provar", nos Estados Unidos, mediante advogados que encomendam registros de tomografias de emissão de pósitrons (PET), que o funcionamento do seu lobo frontal não parece perfeitamente normal, justificando um veredicto de irresponsabilidade.

Não convém apressar-se em exilar a consciência moral fora do si, mas antes cabe considerar que a alienação, no sentido literal, comporta graus e que certa distância separa dois eventuais, mas importantes, componentes desta consciência moral: o **sentido**, que é uma intuição eminentemente pessoal, e a **ideologia** (ou qualquer vetor de crença), que é uma representação coletiva.

Resgatar o eu ou fugir dele: dilema para o Macbeth moderno. "Estamos sofrendo uma crise de identidade que já dura trezentos anos. Recuamos cada vez mais longe, caçando o ego à medida que ele foge para a floresta, adiante de nós somente um passo".<sup>45</sup> Será a história, o destino, o veículo que nos reaproximará do eu?<sup>46</sup> De que eu? As pessoas se chocam porque os interesses são conflitivos e as interpretações do mundo divergentes. Mas como a necessária paz não passaria pela auditoria das consciências éticas? Provavelmente o lugar da consciência mundial que há de vir, por falta de religião comum, deve situar-se no lugar, que

esperamos não aparecer virtual, da argumentação em leal e informado diálogo.

Este processo, porém, não pode eliminar o reinado da consciência individual; deve apenas elaborar-se com ela. Liberar a consciência individual de seus condicionamentos não passaria de uma utopia viciosa. Diante dos abusos das alienações que a letargia das ideologias não eliminou, alguns inquietam-se e instigam uma volta decidida à conscientização e responsabilização pessoais. Tal é o sentido da alocução de Václav Havel ao Congresso americano, em 21 de fevereiro de 1990: "A salvaguarda de nosso mundo humano não reside em outro lugar que no coração humano, no pensamento humano, na humildade humana, na responsabilidade humana. Sem revolução global na esfera da consciência humana, nada pode mudar para melhor, e a marcha de nosso mundo para a catástrofe ecológica, social, demográfica ou cultural, é irreversível."

## NOTAS

- (1) S. Blackburn, **Dictionary of Philosophy**, Oxford University Press, 1996.
- (2) Henry Duméry, **La philosophie de l'Action. Essai sur l'intellectualisme blondélien**, Paris, Aubier-Montaigne, 1948, p. 107. "O sujeito deve passar por fora antes de voltar em si" (*Idem*, p. 119). Citação de Blondel em **L'Action**, 1893, p. 356.
- (3) Pierre Protignon, **La philosophie allemande depuis Nietzsche**, Paris, Armand Colin, 1968, p. 161.
- (4) Edward Edinger, **O encontro com o self**, S. P., Cultrix, 1991, p. 14.
- (5) Constança M. Cesar, **Ética e hermenêutica: a crítica do cogito em Paul Ricoeur**, **Reflexão 63: Ética III**, Campinas, PUCCAMP, 1995, p. 12 s. De P. Ricoeur, sobretudo: **Si-mesmo como um outro** (trad. Papirus, Campinas).
- (6) Paris, Aubier-Montaigne, 1971: **Introduction à l'intelligence du passé et du futur du cristianisme**.
- (7) J. -Cl. Barreau, **Quelle morale pour aujourd'hui ...**, Paris, Plon, 1994, p. 87.
- (8) Em defesa das mediações, afinal necessárias, ver mais adiante: "e) o fim e os meios do eu".
- (9) Em Frédéric Lenoir, **Le temps de la responsabilité**. Entretiens sur l'éthique, Paris, Fayard, 1991, p. 37.
- (10) Testemunhas críveis de tais abusos são consignados e comentados em T. Baffoy e outros, **Les naufragés de l'Esprit. Des sectes dans l'Eglise catholique**, Paris, Seuil, 1996.
- (11) **Vocabulário de psicanálise**, Laplanche e Pontalis, Martins Fontes, p. 237.
- (12) Jean Piaget, **Le jugement moral chez l'enfant**, nova edição, PUF, 1957.
- (13) Emmanuel Mounier, **Traité du caractère**, Oeuvre, t. 2, Seuil, 1947, p. 682.
- (14) **Recherches Philosophiques**, 1936.
- (15) **Indépendant** de 19 de maio de 1991.
- (16) Mounier, **Op. cit.**, p. 729.
- (17) "Conception chrétienne de la paix" em **Chronique sociale de France**, Lyon, 1953, p. 160.
- (18) K. O. Apel, **Reflexão 63**, p. 47. Enrique Dussel, *La razón del Otro*, 1991; 1992: *El encubrimiento del Otro*, 1993...
- (19) Vol. 1, S. P., Loyola, p. 93-145 e vol. 2, p. 71-77.
- (20) Em Lévinas, **Autrement qu'être au-delà de l'essence**, La Haye, Nijhoff, 1974; H. L., "Emmanuel Lévinas, filósofo da alteridade", **Atualização**, Belo Horizonte, XXVI (jan.-fev. 1996) 25-38.
- (21) Na mesma linha, mas dramaticamente extrapolada, o mundo foi o teatro de suicídios coletivos a que aludemos em outra página. Citação do texto: Jean-Paul Sauzet, em T. Baffoy, **Les naufragés de l'Esprit**, p. 310.
- (22) Hans Küng, **Projeto de ética mundial**, S. P., Ed. Paulinas, 1992.
- (23) H. L., **Bioética, novo conceito. A caminho do consenso**, S. P., Cedas e Ed. Loyola, 1996.
- (24) Samuel P. Huntington, prof. em Harvard, diretor do **Olin Institute for Strategic Studies**, "O choque das civilizações?", publicado em inglês em **Foreign Affairs**, Summer 1993 (trad. fr. "Le choc des civilisations?" em **Commentaire**, Paris, nº 66 -été 1994, 238-252, junto com comentários de politólogos: D. Bell; A. Besançon, F. Duchêne, A. Fontaine, P. Hassner, W. Pfaff, G. Sacco, F. Fukuyama). Huntington desenvolveu a idéia em livro publicado em 1997.
- (25) Marie-Dominique Philippe, OP, **Les trois sagesse**, Paris, Fayard, 1994, p. 98s.
- (26) Duméry, **Op. cit.**, p. 170.
- (27) Raymond Ruyer, **A gnose de Princeton**, original francês, Fayard, 1974; nova edição Librairie Générale Française, 1977; tradução brasileira, Cultrix.
- (28) F. Capra, **O ponto de mutação. A ciência, a sociedade e a cultura emergente**, S. P., trad. Cultrix, 1989, p. 363.
- (29) Tradução brasileira, Rio de Janeiro, Record, 1980.
- (30) Jeffrey Minson, **Genealogies of morals**, Londres, MacMillan, 1988.
- (31) Michel Foucault, **O nascimento da clínica**, RJ, Forense-Universitária, 1977 (original francês, PUF, 1963)...
- (32) **Linhas fundamentais da filosofia do direito**, 27.
- (33) G. Lipovetsky, **Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques**, Paris, Gallimard, 1992 (existe trad. espanhola).
- (34) "A ética entre o ceticismo e o positivismo: a questão da justificabilidade dos juízos morais", em **Reflexão 63: Ética III**, PUCCAMP, 1995, 23-43.
- (35) R. M. Hare, **A linguagem da moral**, trad., S. P., Martins Fontes, 1996.
- (36) Marie Balmory, **La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme**, Paris, Grasset, 1993, p. 189.
- (37) Em F. Lenoir, **Le temps de la responsabilité**, Paris, Fayard, 1991, p. 217.
- (38) P. Ricoeur, **Essai d'herméneutique**, 1968; **O si-mesmo como um outro**, Campinas, Papirus, 1991.
- (39) J. Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, Roma, setembro de 1953.
- (40) Christian Delacampagne, **Histoire de la philosophie au XX<sup>e</sup> siècle**, Paris, Seuil, 1995, p. 311.
- (41) Deleuze e Guattari, **Anti-Edipo**, 1972; **Mil platôs, Capitalismo e esquizofrenia**, 3 vol., Rio de Janeiro, Editora 34, 1995-96.
- (42) **Vigiar e punir**, Vozes, 1977; **História da sexualidade**, 3 vol., 1976 s.
- (43) R. Rorty (Princeton, Un. de Virginia), **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.
- (44) A Corte suprema da França rejeitou em 1997 uma ação neste sentido, mas aceita-se ressarcir elevada indenização à mãe da criança malformada, por esta mãe não ter sido avisada do problema no prazo do aborto legal.
- (45) Allan Bloom, **O declínio da cultura ocidental**, S. P., Ed. Best Seller, 1987, p. 216.
- (46) H. L., **Destino e identidade**, Campinas, Papirus, 1989.

## O "MESMO" E O "OUTRO" NA ÉTICA DE EMMANUEL LÉVINAS

Creusa CAPALBO  
Departamento de Filosofia - UERJ

### RESUMO

*Examino neste artigo como E. Levinas elabora uma Ética do Outro a partir do conceito de "rostro", pois, para ele, a experiência irreduzível e última da relação intersubjetiva consiste no situar-se face à face dos homens entre si e no convívio social. Levinas procura mostrar que a fenomenologia de E. Husserl é insuficiente para entender o Outro como tal, pois, para Husserl, o outro é um ser constituído pelo sentido que a consciência constituinte lhe atribui. Para Levinas o Outro é um existente independente que se manifesta no seu próprio rosto, não sendo fruto de uma consciência constituinte de sentido de um outro, e por isto mesmo é que o Outro é transcendência. O rosto do outro não pode ser apropriado pela minha consciência. O outro humano é pessoa e não coisa ou objeto que eu posso experimentar. A relação face à face faz emergir a compreensão de que o outro me interpela e de que sou por ele responsável. Ao fim, mostro como rosto e linguagem são essenciais ao sujeito e à relação interpessoal para a ética.*

### RÉSUMÉ

*La pensée éthique de Lévinas peut être développée soit à partir de la phénoménologie de Husserl soit à partir de l'ontologie de Heidegger. Cependant elle diffère de tous les deux. Dans ce texte nous examinons seulement la différence avec Husserl.*

*Léthique de Lévinas cherche l'ouverture vers l'au-delà de l'être pour rencontrer l'Autrui ou l'Être pour l'Autre. Sa éthique est un pur humanisme ou une éthique pour Autrui.*

O pensamento ético de Lévinas pode ser abordado a partir da fenomenologia husserliana ou da ontologia heideggeriana, às quais ele se refere, mas das quais ele difere sensivelmente. Esta diferença será examinada, neste texto, apenas no que diz respeito a Husserl.

Lévinas procura na "abertura do Ser" ir "para além do Ser". Não se trata de buscar um "outro Ser" fora do mundo ou para além do mundo, num outro mundo, mas de entender que o enunciado de "para

além do ser" me faz mergulhar no "Outro", na diferença do ser que é, para Lévinas, transcendência em relação ao "mesmo", ou seja, "o ser para outro". Lévinas vai, no aprofundamento destas idéias, elaborar um puro humanismo ou uma "ética do outro".

Sabemos que a temática do "mesmo e do outro" é de origem platônica ao falar dos cinco grandes gêneros de idéias, ou das idéias às mais elevadas a que todas as outras se reportam e se relacionam. São elas as idéias de ser, de igualdade (o

mesmo), de diferença (o outro), do movimento e do repouso. Devido às dificuldades, encontradas por Platão, para justificar como o ser pode predicar-se ao mesmo tempo como movimento e como repouso, ele reduz os gêneros os mais elevados das idéias a três, a saber, o ser, a diferença e a igualdade que podem predicar-se de todas as formas. Não cabe aqui discutir o sistema platônico nem a reformulação que ele fará, ao final da sua vida, da teoria das idéias - números como os gêneros mais elevados, ou seja, a unidade e a diáda. O que nos interessa, tão somente, é lembrar que as categorias do "mesmo" e do "outro" foram, primordialmente, examinadas nos diálogos de Platão e que irão ser repensadas por diversos autores ao longo da história da filosofia, tal como o faz, de modo tão original, E. Lévinas.

Em nosso artigo iremos mostrar, inicialmente, em que Lévinas difere de Husserl, no tocante à questão do fenômeno. Em seguida tentaremos mostrar a relação entre a Ética e o Outro, a partir do conceito de "rostro", tal como aparece na filosofia de Lévinas na questão da intersubjetividade. Como ele mesmo o diz *"a experiência irreduzível e última da relação (entre os homens consiste) não na síntese, mas no frente a frente dos humanos, na sociedade, no seu significado moral. (...) Na relação interpessoal, não se trata de pensar conjuntamente o eu e o outro, mas de estar diante. A verdadeira união ou a verdadeira junção não é uma junção de síntese, mas uma junção do frente a frente"*<sup>1</sup>.

### 1. Lévinas difere de Husserl

Sabemos que E. Husserl se separa da tradição representacionista, isto é, da concepção segundo a qual o sujeito que conhece só se relaciona com a realidade a partir da mediação das imagens. Ele se separa desta tradição graças a seu conceito de fenômeno.

Para Husserl a consciência intencional visa diretamente, imediatamente, *"as coisas nelas mesmas"*, quer sejam elas reais ou ideais, percebidas ou imaginadas, coisas concretas ou entes de razão, amados ou odiados, naturais ou fabricados pelo homem, etc. Husserl define, desde as suas primeiras obras, a fenomenologia, dizendo que ela *"significa o conhecimento dos vividos em geral, aí compreendidos todos os dados não só reais, mas*

*também intencionais, que se pode desvelar com evidência nos vividos"*<sup>2</sup>.

Husserl sempre se preocupou em distinguir a sua noção de fenômeno e coisas nelas mesmas, da noção kantiana que estabelece a dicotomia entre fenômeno, que posso conhecer, e a coisa em si que existe mas que não posso conhecer. Para Husserl o fenômeno não é uma aparência desvinculada do ser, mas sim isto pelo qual os entes existem e se mostram para nós tal como eles são em seu ser ou em seu modo de ser. O próprio Heidegger, embora se preocupando em fazer mais do que uma fenomenologia hermenêutica, mostra a necessidade da fenomenologia desvelar o fenômeno, assim se expressando: *"por trás dos fenômenos da fenomenologia, não há nada na verdade, mas pode ocorrer que esteja oculto isto que deverá se tornar fenômeno. E é justamente porque os fenômenos não são dados, primeiramente, que é necessário uma fenomenologia"*<sup>3</sup>.

Na sua obra *Idéias Diretrizes para uma Fenomenologia*, Husserl mostrará que é necessário distinguir na visada intencional, o "visar" o "isto que é visado", ou seja a "noesis" e o "noema", o ato subjetivo de visar e o objeto ao qual o ato de visar se dirige. A fenomenologia para Husserl, nesta obra, é exclusivamente o estudo do método fenomenológico de visar, sendo pois o estudo do "cogito" e do "cogitatum". Mais tarde ele examinará como o "noema" (o objeto, o "cogitatum") não é só correlato da "noesis" ou do "cogito" mas também como ele é constituído pelo "cogito". O tema da constituição e o tema da atribuição de sentido por parte do sujeito, levarão a fenomenologia de Husserl a afirmar que a essência ou o "cogitatum do cogito" é constituição ou atribuição de sentido. Lê-se, com efeito, na sua obra *Meditações Cartesianas* o seguinte: *"reconhece-se que toda espécie de existência e toda existência já caracterizada - em qualquer sentido que este seja - se dá como transcendendo a sua própria constituição. Cada forma da transcendência tem um sentido existencial constituindo-se no interior do Ego"*<sup>4</sup>. Esta fase da fenomenologia é qualificada pelo próprio Husserl de "idealismo transcendental". Assim, o fenômeno é algo que tem para o Ego ou para um nós, o valor de um sentido constituído, desde que se entenda que esse Ego que eu sou é um Ego transcendental, e que o nós que nós formamos como comunidade intersubjetiva de sentido é

intersubjetividade transcendental. Não se trata, pois, de um eu e de um nós empíricos, mas sim de tipo transcendental. É assim que o mundo, as coisas, os outros, se constituem para nós na esfera constituinte de sentido.

É certo que M.-Ponty, Sartre, A. Schutz e outros não aceitarão este idealismo transcendental, pois aliás, o próprio Husserl virá a criticá-lo ao final de sua vida, afirmando que tudo estava acabado e que a fenomenologia deveria renascer das cinzas.

Assim, para a fenomenologia dita existencial a consciência não constitui o mundo mas sim, como se expressa M. Ponty, a consciência habilita o mundo. E mais, a intencionalidade não é só da consciência, mas de todo o ser humano com a sua corporeidade.

Heidegger abandonará a temática da consciência e da constituição e dirá que o enunciado sobre o fenômeno “*é verdadeiro quando ele faz ver (apophansis) o ente no seu ser nele mesmo ou seja enquanto “ser descoberto”*”<sup>5</sup>. Para Heidegger não se trata de constituir mas sim de desvelar, de fazer ver, de enunciar a verdade (aletheia).

Lévinas se insere na crítica a Husserl, principalmente na sua obra *Totalidade e Infinito. Ensaio sobre a Exterioridade*. Nesta obra ele mostra como a fenomenologia de Husserl é insuficiente para entender a experiência do outro como tal, e daí advindo a sua insuficiência em constituir uma filosofia social e uma ética<sup>6</sup>.

Comentando a quinta meditação da obra de Husserl *Meditações Cartesianas*, Lévinas mostra, como para Husserl, a nossa experiência do outro só pode se explicitar se partir “*da tarefa constitutiva desta experiência, o sentido mesmo da posição de um outro*”<sup>7</sup>. Ora, para Lévinas o outro é um existente que se manifesta no seu próprio rosto. O outro é, pois, transcendência e não um ser constituído pelo sentido que a minha consciência lhe atribui em sua tarefa constituinte de atribuição de sentido às coisas.

Já em obra anterior, *Da existência ao Existente*, Lévinas escreveu que a sua filosofia, inspirada da idéia platônica sobre o Bem, não seria uma filosofia que conduziria o homem a uma experiência em direção ao Bem e pela qual ele se elevaria “*a uma existência superior (mas será, isto sim), uma saída do ser e das categorias que o descrevem*”<sup>8</sup>. É certo que para Lévinas o ente é para nós porque ele se mostra em seu ser para nós e como tal ele é fenômeno

no sentido que a fenomenologia de Husserl atribui a este conceito. No entanto, para Lévinas, tal noção não se aplica ao outro. O rosto do outro não se torna objeto de uma apropriação pela minha consciência. Ele chega mesmo a afirmar que “*eu posso assassinar o outro, mas não posso possuí-lo*”<sup>9</sup>.

Mas, poder-se-á indagar, o homem não é um ente que aí está lançado no mundo e que se faz, portanto, fenômeno para a consciência?

A esta questão Lévinas responde dizendo que o “outro humano” é pessoa e não coisa ou objeto. Por isto “o rosto” é um ente que não é objeto de experiência como as coisas ou a natureza o são. A fisionomia de uma pessoa pode ser descrita, pois ela está presente em suas particularidades que nós percebemos, em formas objetiváveis. Assim, percebemos a sua boca, os seus lábios, o seu nariz, os seus músculos faciais, etc. Mas estes “fenômenos” da fisionomia, passíveis de descrição, não são “o rosto” segundo Lévinas.

O rosto é despojado de suas qualidades objetiváveis, ele “*se mostra na sua nudez*”, e eu não sou a origem da proximidade do outro que aí está perto de mim; e esta proximidade não tem, tampouco, a sua significação num ato de doação de sentido proveniente da minha consciência. O outro é absolutamente exterioridade em relação a mim mesmo, afirma Lévinas.

Outra crítica que ele faz a Husserl, vinculada à questão do fenômeno, é a noção de intencionalidade. Segundo Lévinas, a intencionalidade culmina na tese segundo a qual o mundo é correlato da consciência que o constitui. Lévinas quer combater este “objetivismo transcendental”. Ele escreve em *Totalidade e Infinito* que é certo que “*nós vivemos de uma boa sopa, de ar, de luz, de lazer, de trabalho, de idéias, de sono, etc. (...) Mas as coisas, que nós vivemos não são simplesmente polos intencionais constituídos pela nossa consciência. Eles são “exterioridade”, ou seja, o mundo não existe graças aos nossos atos constituintes, pois nele nós vivemos e dele dependemos*”<sup>10</sup>.

Esta noção de exterioridade não conduz Lévinas ao realismo, à “res”. Ele a conceitua a partir da categoria do outro e em particular quando se refere à exterioridade do rosto do outro. Ao me voltar para o outro realizo um ato de transcendência ou de saída de meu ser em sua interioridade ou imanência. Conclui-se daí que o rosto não se mostra como fenômeno para

uma consciência, ele “não aparece” como um objeto intencional para um Ego, ele não é objeto de descrição fenomenológica no sentido husserliano. Veremos a seguir o que ele é.

## 2. O “Mesmo”, o “Outro”, a “Ética”.

Lévinas concebe a ética como interpelação justificante, como linguagem que transita na interpelação voltada para o outro enquanto tal. Mas, a linguagem não se apresenta apenas em seu caráter dialogal pois no seu seio pode surgir o caráter totalizante do discurso coerente. A violência do discurso totalizante se enraíza na história e se reporta à ética, pois ela se apresenta como um modo de ser na relação para com o outro que consiste em negá-lo na sua identidade e, por conseguinte, na sua diferença para comigo. Esta recusa do ser do “outro” na sua diferença para comigo “mesmo” é violência e é a própria raiz de toda e qualquer violência político-social que se expressa pela “*vontade de poder sobre o outro*”<sup>11</sup>.

A comunhão e a solidariedade entre os homens são importantes, mas a verdadeira relação ética, segundo Lévinas, não é a da união, mas a da relação inter-pessoal de “face à face”, de estar diante do outro que me interpela e pelo qual faz emergir, da estrutura fundamental da subjetividade - “a responsabilidade por outrem”<sup>12</sup>.

Esta relação de responsabilidade por outrem, o estar frente a frente, fundamento de toda relação social autêntica, é analisada por Lévinas a partir do conceito de rosto. Rosto e linguagem estão ligados como essenciais ao sujeito e a relação inter-pessoal.

Já vimos anteriormente que não se aplica ao rosto do outro ou ao meu próprio rosto a noção de fenômeno, no sentido que a fenomenologia de Husserl atribui a este conceito, pois o rosto não se torna objeto de apropriação e de atribuição de sentido para uma consciência. O outro não é, igualmente, objeto de minha experiência tal como posso vivenciar a experiência das coisas e da natureza. O “outro” é absolutamente “exterioridade” em relação a mim mesmo, é transcendência, ou ainda, “ausência” de objetividade para mim, dirá Lévinas. Por tudo isto ele não pode ser tratado como fenômeno pois ele não é objeto intencional para a minha consciência.

Para Lévinas, o outro não é fenômeno mas sim enigma<sup>13</sup>, pois ele nos aparece diferentemente do

fenômeno. Sabemos que pela noção husserliana de preenchimento da intenção cognoscente, o fenômeno tende a se esclarecer, a se completar, culminando, idealmente, numa evidência clara e completa. Já o enigma se subtrai no momento mesmo em que ele se oferece ao olhar do sujeito cognoscente. Se estou diante do outro, de uma pessoa, e a examino quanto a cor de seu cabelo, o tom de sua voz, a sua maneira de gesticular, etc., o que eu estou fazendo, diz Lévinas, é examinar “os traços do outro”. O outro é a ausência ou a não presença nestes traços que nos são dados. O outro é presença enigmática de uma proximidade da existência mesma da transcendência do espírito. Diante desta presença do outro, diz-nos Lévinas, só podemos ter uma atitude de responsabilidade para com ele, responsabilidade que tornará possível a bondade. Assim é o enigma que desempenha um papel tão decisivo na vida ética, social, política e religiosa do homem<sup>14</sup>.

É uma tese decisiva de Lévinas que o outro enquanto exterioridade radical face a meu eu (o mesmo), difere de todas as relações que podem existir entre os entes. O “mesmo” é sempre presença a si mesmo; já o “outro”, em sua alteridade, é ausência face ao meu eu. É por esta razão que Lévinas caracteriza o rosto como ausência e o que nos resta dele são os seus traços.

Os traços de uma ausência se dão, por exemplo, tal como na lembrança de um amigo com quem estivemos no passado. Ele é irrevogavelmente passado, a sua lembrança deixou “traços em nossa memória” da sua voz, de seu comportamento, de seu sorriso, e que estão ausentes agora para mim, Lévinas define os traços como resultante do ser que partiu, que se ausentou e que só nos deixou os seus traços. A essência dos traços consiste em “significar sem fazer aparecer” e é por isto que o rosto não é fenômeno<sup>15</sup>.

Assim o eu na sua singularidade, a pessoa humana em sua subjetividade, não se compara a uma coisa ou, como diz Lévinas, de modo jocoso, “o eu não é único como a Torre Eiffel (...). Ele é único porque se sustenta numa dimensão de interioridade”<sup>16</sup>. A sua filosofia da subjetividade é a de um sujeito único para si e para os outros, e é nisto que está a sua responsabilidade incessante e única de ser sujeito singular.

Lévinas não se ocupa da moral como um sistema de mandamentos e interdições. Para ele o que

interessa é o nascimento da consciência ética nas relações entre o “mesmo” e o “outro”. A relação ética se produz como linguagem, ou seja, no dizer enquanto ação de se comunicar e de se expressar na “relação face a face”, e não no dito ou nos seus conteúdos.

Conforme explica J. De Greef, a moral para Lévinas é universal no sentido em que o rosto do outro, na sua expressão, fala em nome da humanidade, e não em seu próprio nome. Só que esta exigência de universalidade só se dá na fala do indivíduo concreto<sup>17</sup>. E neste sentido o respeito do outro é imediato, comenta também J. Derrida<sup>18</sup>.

Esse momento responsável da ética une no dizer e não nos seus conteúdos já ditos, ele é vivido e não pode ser recuperado pela reflexão, pois não pode ser tematizado, ele se constitui como resistência à reflexão. A ética visa um fim em sua finitude, que é alcançar a infinitude, daí o seu inacabamento. Lévinas assim explica: “Se a ordem moral está num aperfeiçoamento incessante, ela está sempre caminhando, jamais se realizando. O término da moral é imoral. A realização acabada da moralidade é absurda como a imobilização do tempo que ele supõe”<sup>19</sup>. É por esta razão, então, que a moralidade humana não é nunca definitiva, que a perfeição moral é sempre apelo dinâmico na busca em direção ao infinito.

O enigma define o estatuto da linguagem na ética, desde que se entenda, como diz o próprio Lévinas, que a ética é o “campo que assinala o paradoxo de um infinito em relação com o finito sem se desmentir nesta relação”<sup>20</sup>, isto é, sem deixar de ser infinito, alteridade. Esta fala que me vem do outro, que me interpela, que eu acolho, abre a linguagem para o outro, para “um além”, que deixou seus traços no dito. O outro me olha e, conforme esclarece Lévinas, é preciso deixar o “mesmo” para encontrar o “outro”, encontrar o rosto do outro que me conduz para além de mim mesmo. O rosto não é tematizável pois, se o fosse, o outro seria trazido para o seio do mesmo e o receio que tem Lévinas, deste tipo de pensamento, é que ele pode vir a construir um sistema totalitário. O outro é por excelência alteridade, transcendência, traço do infinito que guarda sua singularidade. O outro apela para a nossa responsabilidade em acolhê-lo, no cuidado, na sua realidade corporal que nos indica o dever ético de alimentá-lo, de vesti-lo, etc. O outro ou a transcendência pode brotar na sensibilidade e é

assim que a ética, para Lévinas, torna possível o eros, a fecundidade, a filiação, a fraternidade.

Em conclusão, podemos dizer que para Lévinas sua ética é filosofia primeira e desde o início orientada para o outro que é absolutamente alteridade. Daí ele afirmar que a intersubjetividade é assimétrica ou seja “é uma relação de heterogeneidade do eu (o mesmo) e do outro”<sup>21</sup>. Assim a ética exige que o encontro ou a comunhão se dê no respeito à alteridade do outro, pois o existir requer que o outro mantenha-se a si mesmo, identidade de si mesmo. A negação da alteridade do outro, do seu valor como pessoa humana, caracteriza, para Lévinas, a violência e o mal, ou seja, o uso do poder para buscar o não-ser do outro. É por isto que Catherine Chalié<sup>22</sup> comenta dizendo que o mal se apresenta primeiro como despersonalização, anonimato, centro do impessoal. Em seguida como excesso de interesse pelo ser, e pouco interesse pela pessoa do outro. Este centramento no seu ser, referência a si mesmo, se expressam no egoísmo humano.

## NOTAS

- (1) E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, p. 69.
- (2) E. HUSSERL, *Recherches logiques*, tomo III, pp. 283-284.
- (3) M. HEIDEGGER, *L'être et le temps*, p. 54.
- (4) E. HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*, p. 72.
- (5) M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 263.
- (6) Discordamos desta afirmativa de Lévinas, pois a intenção de Husserl sempre foi a de buscar uma fundamentação para a matemática, particularmente da lógica, e não a de elaborar uma filosofia social e uma ética. É claro que há momentos, nas obras de Husserl, que ele coloca alguns temas referentes à filosofia social e à ética sem aprofundá-los. O movimento fenomenológico veio a desenvolver uma filosofia dos valores com M. Scheler, bem como uma filosofia social com A. Schütz e R. Toulemon, só para citar alguns autores dentre outros.
- (7) E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, pp. 126-127.
- (8) E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 11.
- (9) E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, pp. 79-158.
- (10) E. LÉVINAS, *op. cit.*, p. 82.
- (11) Jan DE GREEF, *Le concept de pouvoir éthique chez Lévinas*, pp. 507-520.
- (12) E. LÉVINAS, *op. cit.*, p. 73.
- (13) E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 197.
- (14) E. LÉVINAS, *Ética e Infinito*, pp. 75-94.
- (15) E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 199.
- (16) E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, p. 90.
- (17) J. DE GREEF, *Éthique, réflexion et histoire*, p. 434.
- (18) J. DERRIDA, *Violence et métaphysique*, p. 342.
- (19) E. LÉVINAS, *Difficile liberté, essais sur le judaïsme*, p. 114.
- (20) E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 189.
- (21) E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 16.

(22) C. CHALIER. *Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, E. Lévinas, p. 64.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- LÉVINAS, E. *Ética e Infinito*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961.
- \_\_\_\_\_. *De l'existence à l'existant*, Paris, J. Vrin, 1947.
- \_\_\_\_\_. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Difficile liberté, essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.
- Actes du Colloque de Cerisy - La Salle, Emmanuel Lévinas*. L'éthique comme philosophie première, sous la direction de J. Greisch et J. Rolland, Paris, Cerf, 1993.
- CAPALBO, Creusa. "Ética e Violência: reflexões sobre a ética de Lévinas" in *Revista Presença Filosófica*, vol. 21, nº1-2, 1996.
- DE GREEF, Jan. "Le concept de pouvoir éthique chez Lévinas" in *Revue Philosophique de Louvain*, tomo 68, 3ª série, nº 100, 1975.
- \_\_\_\_\_. "Éthique, réflexion et histoire chez Lévinas" in *Revue Philosophique de Louvain*, tomo 67, 3ª série, nº 95, 1969.
- DERRIDA, J. "Violence et métaphysique" in *Revue de métaphysique et de Morale*, Paris, tomo 69, 1964.
- FORTHOMME, B. "Structure de la métaphysique lévinassienne" in *Revue de Philosophie de Louvain*, tomo 78, 4ª série, nº 39, 1980.
- HEIDEGGER, M. *L'être et le temps*, Paris, Gallimard, 1964.
- HUSSERL, E. *Recherches logiques*, tomo III, Paris, PUF, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Méditations Cartésiennes*, Paris, J. Vrin, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950.
- STRASSER, S. "Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas" in *Revue Philosophique de Louvain*, tomo 45, 4ª série, nº 25, 1977.
- \_\_\_\_\_. "Le concept de "phénoménologie" chez Lévinas et son importance pour la philosophie religieuse" in *Revue Philosophique de Louvain*, tomo 76, 4ª série, nº 31, 1978.

## A HERMENÊUTICA DA ÉTICA DE "POTHOS" E DA ANTROPOLÍTICA DA "NEOTENIA HUMANA"\*

José Carlos de Paula CARVALHO\*\*

*Para Gabriel.*

*"Cette enfance dans les brumes et les lueurs, cette vie dans la lenteur des limbes, nous donne une certaine épaisseur de naissance...L'Enfance est le puits de l'être."*

*(G. Bachelard, 'Poétique de la rêverie', p. 96-98)*

### RESUMO

*O texto estuda a noção de "neotenia humana" na antropologia aproximando-a homologamente à formulação mítica da noção de "pothos" que, da Grécia clássica, estende-se à "Naturphilosophie" romântica e reflete sobre o teor e os traços de uma ética e de uma antropolítica que aí estão envolvidas e apreensíveis no campo da "educação fática" como "formação de sensibilidades". As noções passam, destarte, a integrar o domínio de uma antropologia filosófica.*

### RESUMÉ

*Le texte pointe sur la notion anthropologique de "neoténie humaine" dont l'homologue mythique en est la notion de "potos", décelée en Grèce classique jusqu'à la "Naturphilosophie romantique. Là réflexion amène à la détection d'une éthique et d'une antropolitique dont les traits caractéristiques s'avèrent en profondeur dans le projet d'une "éducation phatique" prise comme "formation de sensibilités". Dorénavant la problématique esquissée par de telles notions est promue au rang d'une anthropologie philosophique.*

Na atualidade, quando falamos em "sistemas autopoieticos" (Maturana, 1974), em "auto-organização" (P. Dupuis-P. Dumouchel, 1983) e em "autogestão" (Hess, 1975) ligados à noção de "educação fática" (Paula Carvalho, 1995) - uma educação cuja

concepção envolve os traços seguintes: neotênica, negática, cinestésica, holonômica, cosmomórfica, hermenêutica, mitopeica, hermesiana, dialógica, corracional, utraqüista, terapêutica, psicagógica, sociagógica e fratriarcal- tendo por fundamento

---

(\*) Trata-se da terceira Conferência, dentre seis, realizadas na Grécia no corrente ano, parte em francês e parte em grego, que agora traduzimos. O título geral fora: Fundamentos e vetores hermenêuticos de uma antropologia filosófica no cristianismo oriental: III. A ética de "pothos" e a antropolítica da "neotenia humana", feita no Monastério Vlattadon (Tessaloniki). O conjunto delas será publicado, em edição bilingüe grego-francês, pelos Monastérios envolvidos, sob título: Themeleia kai Kateythyseis mias anthrologias philosophikes me base ton anatoliko christianismo.

(\*\*) Professor Titular da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

filosófico a "contra-educação da alma" (Paula Carvalho, 1997), que remonta aos neoplatônicos, e por fundamento antropológico o fenômeno da "neotenia humana" (Paula Carvalho, 1990), de "modo lógico" (valendo-nos da distinção de Leenhardt em "Do Kamo") estaremos refletindo sobre exatamente aquilo que, de "modo mítico", na Grécia, poderia ser designado como a ética do "pothos" ou "os mistérios de Samotrácia".

No "processo de hominização" (Morin, 1973) sabemos que o "processo de juvenilização" é um dos três componentes do processos que precisamente, recobre o domínio fatural da "neotenia humana". Os etólogos mostraram que são traços dela: o homem é um "ser aberto para o mundo", um "especialista da não-especialização", um "ser lúdico" que aprende por "curiosidade ativa", um explorador de "espaços eurycéticos", um "ser da álea, do acaso, do risco, do perigo e da crise", em "aprendizagem permanente" a demandar que desenvolva uma flexibilidade e uma plasticidade comportamentais (P. Carvalho, 1990, Conclusões). Poderíamos dizer que desenvolva um aprendizado de atitudes de abertura e de "indeterminabilidade" que seriam mais da ordem do "apofático" do que da ordem do "catafático" (Berdiaev, 1990), mais do instituinte do que do instituído (Castoriadis, 1975; Lourau, 1969), em suma, uma filosofia e uma visão de mundo regidas pela noção de "inacabamento" (Lapassade, 1963) ou de "plenitude", como o quer Jung, em oposição a "perfeição" (Jung, 1963). Ora, antes da explicitação dos "mistérios de Samotrácia", "pothos" significa aquilo que precisamente o romantismo alemão (Gusdorf, 1993) designou por "Sehnsucht" (P. Carvalho, 1998). Trata-se do amor nostálgico e do impulso para algo vago, indefinido e indeterminado. Trata-se de uma forma de "eros" sublimado que acabará por dar origem ao "complexo das viagens" ou "complexo do "Wanderer", como tivemos ocasião de estudar em Schubert e ao amor indefinido e indeterminado, ou "complexo de Tristão", como tivemos ocasião de estudar em Liszt (P. Carvalho, 1997; 1998), a partir de considerações e sugestões de Hillman (1975). Segundo o autor, os mistérios de Samotrácia significam o aprendizado da natureza dupla-dual-dúplice do homem, o "homo duplex" a que se referia Baudelaire em sua apreciação de "Tanháuser" (P. Carvalho, 1997, Apêndice), e da estrutura dupla da consciência em tensão entre pólos opostos, podendo mesmo vir a fundar a importante

noção de "consciências dissimultâneas" em E. Bloch e P. Tacussel (Bloch, 1962, 1964; Tacussel, 1987). "Pothos" é regido pelo arquétipo do "puer aeternus" e pela atitude que polariza o par "puer-senex" envolvendo um aprendizado da dissimetria existente em todo par. "Pothos" apresenta-se associado a Hermes, a Hesychia e a Sophia. A indeterminação do "ethos" (aqui usado no sentido que lhe empresta Bateson, 1976) liga "pothos" e "neotenia humana" na "educação fática" ou "contra-educação da alma"

Qual a homologia, quais as relações e as implicações entre a ética do "pothos" - constelação mítica remontando à Grécia clássica, ao período helenístico, a uma vertente da religião dos mistérios e à antropologia filosófica até à Patrística, prolongando-se pelo Renascimento e pela "Naturphilosophie" romântico-alemã até chegarmos ao final do séc. XIX e início do séc. XX aos movimentos de vanguarda na arte - e a antropolítica da "neotenia humana" - descoberta da moderna biologia, ampliada pelas psicologias profundas e pela etologia? A modo de uma tese, em poucas palavras diríamos que a antropolítica da neotenia humana é a formulação científica e acadêmica, em termos de "logos" e racionalidade, daquilo que, em termos de "mythos" e função simbólica, é a ética do "pothos". Consistem ambas na descoberta e no reconhecimento, e portanto na proposta, de uma filosofia do inacabamento e incompletude (ou plenitude) humanos, vendo-se tal fenômeno não como uma "falha" ou "capitis diminutio", uma "redução de ser" mas, ao contrário, precisamente como uma riqueza ôntica e uma abertura de teor ético-metafísico, no sentido em que a "indefinitude do homem" significa uma proposta de liberdade, um anseio por esgueirar-se, pelo desejo e pela "desrealização", pelo "inassouvissement" às "formas objetivadas" das instituições sócio-culturais e "eclesiais" aos "institutos", e assim lançar-se na vivência da presença de uma fonte de criação permanentemente renovada no universo do comportamento humano e da cultura, senão do próprio cosmos ("caosmos"). Tal fenômeno conduz a uma co'smovisão de teor apofático, sendo a atitude da "apophasis" a atitude reitora do comportamento e das valorações com relação a Deus, ao cosmos, ao mundo, ao homem e a suas obras e instituições, a que chamamos "cultura". Essa criação e criatividade permanentes da-na "Sophia criada" (Boulgakov, 1983) são solidárias de uma educabilidade e de uma formação permanente de sensibilidades, que

Frobenius designa como "pai de uma", e que poderíamos ampliar falando em "paideuma da poiesis" contra as "servidões" e a negação da liberdade do espírito, contra a "proletarização do espírito", como se expressa Berdiaev em "La destination de l'homme: essai d'éthique paradoxale" (1979), contra as escleroses-"estases" libidinais, institucionais e culturais, centradas que estão na ética e na antropolítica regidas pelo "mito da maturidade" (P. Carvalho, 1990), como densamente Lapassade explorou em "L'entrée dans la vie: pour une philosophie de l'inachèvement" ou, de modo mais abarcante, na "filosofia do nescioquid" de Jankélévitch (1970; 1984). Conquanto a ética do "pothos" seja anterior à formulação científica da problemática da neotenia, começar pela neotenia humana é proveitoso porque abre um caminho menos eivado de preconceitos tipos "antropofagia dialógica" e "antropoemia da tolerância" (Taguieff, 1987; P. Carvalho, 1997) e dogmas no atinente à compreensão da ética do "pothos", que deixa então de ser um mero "filosofema", senão "teologoumeno"...

Por volta de 1927 o biólogo Bolk desvenda o fenômeno da "fetalização". No Golfo do México a presença de um anfíbio, o axolotl, ameaça invalidar muitas das asserções do evolucionismo, senão o fundamento, pois a transmissão dos caracteres das formas adultas, maduras e fixas pode se volatilizar desde que o axolotl é uma forma neótena ou neotênica, isto é, uma forma a partir da qual desapareceram, por regressão, os traços das formas adultas, tendo-se "coagulado" os caracteres juvenis e inacabados, que são então geneticamente transmitidos. Num parênteses, como investigámos (P. Carvalho, 1985 a; 1985 b), seria interessante observar, segundo Madame Séjourné (1982) e Duverger (1979), que os antigos mexicanos atribuíram ao axolotl o glifo da "cruz de Sto. André", que é uma encruzilhada, ao qual corresponde o número 3, sendo a "morada" de Tezcatlipoca. Ora, todo esse simbolismo (glifo, número e figura mítica) remete ao "trickster", pois aqui temos uma das equivalências a Hermes-Exu; ademais, a figuração do "trickster" Wakadjunkaga (Radin et alii, 1958) dos winnebago, é precisamente feita, biologicamente, "às avessas", como é a aparência do axolotl. Arriscamo-nos a ter, aqui, uma figuração da transgressão e um ser "liminóide", crepuscular e inacabado... Retornando, como pela "falsabilidade" de Popper basta existir um só caso que não seja explicado pela teoria para que a mesma venha a cair, poderemos compreender o alvoroço

criado para os evolucionistas e a necessidade de serem abafadas as implicações prováveis da "neotenia", a exemplo do que estava, noutra domínio, acontecendo com Boltzmann. Seria preciso esperar a incorporação que, primeiramente, lhe deu a psicanálise, mais precisamente a antropologia psicanalítica de Róheim e, depois, a etologia e a antropologia biológica (filosófica) de Gehlen. A psicanálise de Freud desvendara o ser do homem, da criança fundamentalmente, como uma "polimorfia perversa" a partir do que, se descontarmos o "perverso", ideologicamente comprometido com um enfoque da psicologia a partir das postulações da psicopatologia, ficaremos com o proteimorfismo do ser humano observável nos fenômenos de "regressão" por Jung, sobretudo (Jung, 1973). A psicologia profunda despatologiza o freudismo e "pluraliza a libido" (expressão de G. Durand), sobretudo na vertente da "psicologia arquetípica" (Hillman, 1975; 1982), pois a alma existe enquanto constantes metamorfoses e moções figurais da libido, não podendo se fixar em formas maduras e acabadas, mesmo porque é regida por uma dinâmica das contrastações e polarizações (princípios da complementaridade, da enantiomorfia e da heterotelia, Wolff, 1959) e por como que um "telos", senão, "entelechia" (Ortiz-Osés, ), que é o "processo de individuação"; esse presentifica um devir da personalidade de maior abrangência que o centramento no "complexo do ego", pois equaciona a "personalidade 2" ou "Selbst-Self" conjuntamente com o ego naquilo que Edinger (s.d.) chamou de "eixo ego-Selbst"; nesse processo, entretanto, o Centro é sempre uma assíntota pois quanto mais dele nos aproximamos, mais ele se oculta, assim apresentando o teor de uma "circumambulatio" (Jung, 1968; Adler, 1961), do mesmo modo que irá se definir a "contra-educação da alma" (Hillman, 1975). Nesse sentido, a atitude apofática é a atitude exigida pela individuação ou tornar-se pessoa. Nesse caminho ou trajetória a "regressão" a formas juvenis de comportamento é despatologizada e vista como uma "incubação" (Kérényi, 1978) de um ser "futurivelmente" "hipercomplexo" -remetemos ao texto de V. Woolf, "Objetos sólidos", na mitanálise que dele fizemos no sentido encaminhado por essa problemática, P. Carvalho, 1997-; esse percurso é regido pelo arquetipo do "puer aeternus" (Jung-Kérényi, s.d.; Von Franz, 1992; Hillman, 1979) ou da Eterna Criança, sem a qual não entraremos no Reino dos Céus (figuração

imagética do "Selbst"). A partir daí, mas também dos trabalhos de M. Klein e de S. Ferenczi, nasceria a antropologia psicanalítica (P. Carvalho, 1986) que, por centro, teria precisamente a noção de neotenia humana, visto que nas afirmações feitas acima estamos lidando com formas neotênicas de comportamento humano. Por isso, com "Psicanálise e Antropologia: personalidade-cultura e inconsciente", Róheim cria a antropologia psicanalítica e o último e denso capítulo é regido pela neotenia humana: o comportamento humano sadio é flexível, maleável, "souple", senão mesmo lábil, ambivalente e ambíguo, traços esses constitutivos não só do aprendizado cultural ("paideuma"), da educação e da ética, mas do próprio ser do homem, como fonte de riqueza comportamental e de atitude e atividades criativas (Hillman, 1977; 1997). Introduz-se, aqui, evidentemente, a noção de "indeterminação" e de "indefinitude" como bases da natureza humana, pois que o homem é por essência um "neóteno negentrópico". Bolk falara em fetalização. E a etologia e a antropologia biológica situarão o fenômeno no campo mais amplo do "processo de hominização" (o devir ou vir a ser do Homem). Esse processo envolve três processos, dois dos quais, em recursividade organizacional, são mais importantes para nossos propósitos: os processos de juvenilização e de cerebralização. Por eles se evidencia que o homem nasce biologicamente inacabado e imaturo e tal inacabamento e tal imaturidade continuarão pela vida afora num processo de aprendizado permanente, de que testemunha o "triunic brain", explorado até o momento como neo-córtex associativo, repositório de rigidezes e abstratas fixações, e uma pouca de sistema límbico. Essas são as bases de momento para a "orientação da ação" humana. Mas serão a etologia e a antropologia filosófica daí resultante, inicialmente com Gehlen em "Der Mensch seine Natur und seine Stellung in der Welt" (1974), posteriormente com as pacientes investigações de Lorenz (1965; 1975; 1981) e a equipe de etólogos do Max Planck Institut (Eibl-Eibesfeldt, 1977a; 1977b) que serão estabelecidos os traços e os fundamentos da neotenia humana tão próxima a "pothos". Considerando-se que as descobertas e invenções que levaram dos grandes símios antropóides aos hominídeos estavam ligadas às atividades dos jovens adolescentes das "sociedades hedonistas" dos chimpanzés (Chance, 1974), pois a eles coube sair em terreno aberto explorando o novo espaço e descobrindo objetos e situações que, como

inovações comportamentais, passaram a integrar o "capital fenotípico" da espécie, levando a "mutações"-fala-se tecnicamente em exploração de um "espaço euryecético" e transformação de um "espaço stenoecético", portanto uma abertura do espaço vital-que se configuraram como uma "abertura para o mundo". Donde, os dois primeiros traços da neotenia humana: o ser humano é um "ser aberto para o mundo" constitutivamente e um "lúdico explorador do espaço e do indeterminado". Como ocorreu com o homem a regressão do capital genético em seus automatismos ("taxias") e houve um acréscimo da indeterminação, responsável pelo aparecimento da liberdade no comportamento e pela criação da cultura, o ser humano, terceiro traço da neotenia, se torna um "especialista da não-especialização", vale dizer, tem uma vocação biológica para a busca de totalizações ("holonomia") e para um "ecumenismo". Entretanto nesse campo de regressão das determinações e rigidezes comportamentais está, quarto traço, a introdução da "indeterminação das atitudes e do comportamento" e a necessidade de uma flexibilização e de uma ambivalência-ambigüidade para enfrentar as "franjas da indeterminação turbilhonar" da neotenia humana e a "zona obscura da cultura", nas expressões de Morin; chama-se elas: acaso, álea, risco, perigo e crise. Esse conjunto de traços da neotenia humana, em jogo com as determinações organizacionais, engendra o último traço, a "hipercomplexidade", que é fundamentalmente uma postura de considerar juntos e integrados não só o aspecto racional do comportamento humano, mas a gama de todas as vivências que integram a "disrupção afetiva" definindo o "homo demens", que é o portador da "part maudite" (Bataille, 1976): temos por - tanto um "homo duplex", que será precisamente o teor da iniciação aos mistérios do "pothos" em Samotrácia. Esse "homo duplex" envolve, ao lado do "homem lógico", o "homo religiosus", o "homo symbolicus", o "homo mythicus", o "homo demens" sobretudo, ect., em suma, tudo aquilo que foi, na Grécia, chamado de "divinação" e, por sinédoque, de "mânticas" em suas várias formas, do xamanismo apolíneo e do orfismo a Platão e a Jâmblico (Dodds, 1977; Vernant et alii, 1974). Entretanto, a partir da helenística, tais traços serão manifestados cada vez mais, de Marco Aurélio a Constantino, na crise do século III, que aproximará nas atitudes a pagãos e cristãos (Brown, 1986; 1990; Dodds, 1977) numa "época de angústia" e que adentra sobremaneira o universo da Patrística Oriental: por

exemplo, em São Gregório de Nissa, a "epectase" é o preciso equivalente a "pothos", como a "criação" é solidária da "neotenia" em sua atitude "apofática". Assim, podemos dizer que o homem tem a vocação biológica para a incompletude e o inacabamento, fonte de criação contínua e de liberdade, da indeterminação que é fonte matriciadora de comportamentos de formas múltiplas e plurais escapando às unidimensionalizações institucionais e às ancoragens da libido em objetos determinados de uma vez para sempre. E não por acaso, psyche é borboleta... (Durand, 1980) Assim, em oposição à política do homem baseada nas "catáfases" das instituições e dos objetos que tolhem a liberdade humana - e não por acaso a ortodoxia de Berdiaev lembra as manifestações carismáticas do Espírito Santo falando em ética do "Terceiro Testamento", sendo ele mesmo um "homem do oitavo dia"... Berdiaev, 1955; M. M. Davy, 1993)- para a qual é o homem vocacionado pela "neotenia humana", que é uma ética do "pothos" e da atitude cosmovisiva apofática, fatos esses sintetizados em "antropolítica da neotenia humana", da "educação phatyca" em última análise (ou como me sugere um amigo e colega de Tessalônica, educação "apofática" ou "contra-educação" fática... o que é perfeitamente correto). Mas o que vem a ser o "pothos"? O que significa uma "ética do pothos"?

Consideremos, inicialmente, o campo semântico e lexicográfico segundo o Lexikon-Roscher (1965) e o Lexikon-Lidell & Scott: o centro da investigação levará a "Sehnsucht". Depois consideraremos os resultados das investigações em fenomenologia das religiões que com Wissowa, Lehmann, Hemberg (Hillman, 1975), mas sobretudo Kérényi (1980), nos levarão aos mistérios de Samotrácia. Enfim, as investigações da psicologia arquetipal e da antropologia profunda de Hillman nos desvendarão o sentido dos mistérios de Samotrácia como iniciação ao "homo duplex" e à regência pelo par arquetípico, pela "sizígia Puer-Senex". Tais etapas virão a nos permitir ligar neotenia humana e "pothos" na abordagem e na proposta de uma ética e de uma pedagogia que, em maior profundidade, fundamentarão a antiga atitude apofática em teologia transformada, segundo as intenções de Berdiaev (1936; 1991), nos fundamentos apofáticos da Ciência do Homem, vindo assim à aproximação entre teologia e ciência à base de uma filosofia do amor, da liberdade e da imagem icônica (P. Carvalho, 1997a; 1997b; 1998a; 1998b). Essa sutura-

junção é a "sophiologia" e a "educação phatyca" que ela pede, no sentido de instaurar um "paideuma" ou uma "paisagem mental" que sejam fundamentalmente "formadores de sensibilidades (mytho)poiéticas", como a "Bildungs" do romantismo alemão e como a "pedagogia do Imaginal" (Badia, 1997) ou a "pedagogia da Imagem-Ícone". Lembremos que as ancoragens nas determinações catafáticas transformam o ícone em ídolo (Besançon, 1997), como Corbin evidenciou em "Miroirs et Icônes" (1981), ao passo que o abrir-se à transfiguração e à liberdade pneumatofórica da "indeterminação" é iconodulia que conduz, pela apophysis-indeterminação-conhecimento negativo-"docta ignorantia" - "cognitio passiva et matutina", ao simbolizado, passando-se além das imagens e dos símbolos, numa "iconosophia" que pede uma "pedagogia icônica" centrada no "nuage d'inconnaissance" ou, se preferirmos, na "Noche Oscura", e temos aqui todo o cântico dos esposais que relata São Gregório de Nissa em "La colombe et les ténèbres".

Consideremos o campo semântico de "pothos" e as raízes e vetores hermenêuticos da noção. Em "Loose ends", Hillman observa que "pothos" traduz um conceito, um sentimento e uma personificação de figura divina. E diz que era um "específico sentimento erótico de um desejo nostálgico", como é apresentado no "Crátilo" de Platão, como uma "aspiração desejante por um objeto distante" e, no mundo clássico, como "desejos por aquilo que não podemos obter, pois indefinidos por sua natureza". No Lexikon-Roscher encontramos "pothos" como "personificação do "Liebessehnsucht", segundo Furtwängler, sempre confrontado com Eros e Himeros no período pré-alexandrino e, segundo Plínio, em Samotrácia as figuras culturais estão associadas: Afrodite e Pothos. Hillman anota que, entretanto, "há três porções ou pessoas de Eros que devem ser classicamente diferenciadas: "himeros" ou desejo físico com relação aquilo que está presente e deve ser imediatamente desfrutado; "anteros" ou o amor correspondido; e "pothos", o desejo pelo inatingível, inapropriável, indesfrutável, o incompreensível, a idealização que é sempre expectativa (não expectativa) de amor mas que sempre está além daquilo que pode ser apreendido e capturado... se "himeros" é o desejo material e físico de "eros" e "anteros" é a relação mútua e a troca, "potos" é a porção de amor espiritual. "Pothos" refere-se sempre ao componente espiritual do amor ou ao componente erótico do espírito" (Hillman, 1975, p. 53-

54).) O Lexikon-Roscher retoma qualificando "pothos" como o "agitado desejo ou a excitada saudade daquilo que é remoto" e, no Crátilo (420), o equivalente romântico de "pothos" ou "die Sehnsucht nach dem entfernten Objekt". Assim, Grimm e Steihal comparam "pothos" ao "Deus do Sehnsucht, da Melancolia e da saudade langorosa" (Cf. Luc. Amor. 3 . glykys odous tou Pothos daknei), aproximando pothos, potheo de pasko, penthos, pepontha (Urlichs, Skopas 91.93). O conceito e o "sentimento de tristeza (melancolia) de algo que acaba" (Theophr. Hist. plant. 6,8,3; Plin. h.n.21,11,67)" liga-se à "Sehnsuchtsblume", que se refere a "pothos" e que pode tanto ser o branco asfodelo ou jacinto dos túmulos, quanto uma planta que sempre migra à busca de novos lugares onde se estabelecer. Mas pode também ser um poder das plantas, que São Gregório de Nazianza chama de "amor vegetal" ou "vis naturalis", podendo ser a "flor azul" dos românticos alemães- que é um dos símbolos do "Selbst", anota Jung- que cria tanto o conceito-sentimento de 'Sehnsucht', quanto a figura do viajor andarilho que sai a sua busca, o "Wanderer". Hillman observa que, assim, regidos por "pothos", temos um "complexo de Wanderer" e um "complexo de Tristão". A impossibilidade do encontro realizável e da ação levam a uma "mitização da vida", sob a forma de uma busca permanente e de uma fonte de vida-energia inesgotável e permanente, traços esses que já os vimos constitutivos do inacabamento, da indeterminação, da indefinidade do neóteno neg-entrópico humano- sempre um "neg-entrópico" porque "theo-antrópico", em luta contra a entropia positiva que define a paisagem de morte do cosmos, a "Terra Gasta", em luta por uma "bio-ética", como diz Ortiz-Osés, que é "pan-enteísmo" e "theo-andria" nas palavras de Boulgakov, 1990 -, que é sempre um evangelho de Vida, um viático de valores bióticos, ainda quando aspira à morte, que sempre é "Liebestod", morte de-por amor, páscoa e transfiguração icônica como em todos os místicos do "Cântico dos cânticos", ainda que seja Wagner... Mas, como "pothos" se liga, então, à "melancholia"? Não se trata, aqui, do "daimon" da "acedia", como dizem os "Paterika". E o texto do Pe. Haussherr, "Penthos et componction" (1944), estabelece as diferenças, pois aqui se trata de um "luto" que envolve a "katanyxis" e ruma para a "metanoia", correspondendo à "via catártica ou purgativa" na ascese da mística espanhola de San Juan de la Cruz ou de Santa Tereza de Jesús (Graeff,

1972; Dicken, 1969; Bonaventure, 1974; Morel, 1961). Ora, sabemos que o "iter mysticum" é homólogo ao "processo de individuação"; em "Psychology and Alchemie" Jung evidencia que "tristitia" é, em verdade, a "melancholia", que é precisamente, segundo o Lexikon-Roscher, equivalente à "meditatio", como em Jung, que daí drena ponderações, refere-se à fase da "nigredo" na realização do "opus". Eis, portanto, a dimensão que "pothos" adquire nessa dinâmica da aquisição de "Sophia", como veremos adiante na circunvizinhança entre Sophia e Hesychia. Assim, no "iter mysticum" ou no "processo de individuação" regidos por "pothos", há sempre um "luto" que, em termos de M. Klein diz-se da "perda objetal" e desenvolvimento da dimensão do símbolo na "posição depressiva", não seguida de um reencontro de objetos onde ancorar a libido, mas libido que se projeta no indefinido da saudade e na inquietude do desejo "inassouvi" criando "símbolos" entrementes, por meio deles sendo referenciação ao indeterminado, àquilo que Jankélévitch chama de "entrevision du nescioquid". Há um soneto de Camões que com felicidade capta essa atmosfera vislumbradora e desejante (Soneto IX): "Que dias há que na alma me tem posto, Um não sei quê, que nasce não sei onde, Vem não sei como, e dói não sei porquê. "Isso é "pothos" ou "Sehnsucht". Com os estoicos vemos que, dada a proximidade com Eros e com Afrodite, em "pothos" irá se concentrar a dominância de "pathe" (Doxographi, Diels, 296 a. 20), salientando-se a relação entre patos e pothos. Na cosmogonia hermética, Afrodite promete alívio e alento ao destino dos homens dando-lhes Pothos, Hedone e Telos. De lenitivo a memorial que eufemiza as penas, passamos no Lexikon-Roscher, à enumeração das vizinhanças de "Pothos", dentre as que nos são mais significativas, pela contaminação ou participação semântica, ou mesmo comunhão de sentido e de atuação, estão as seguintes: Afrodite (Aeschyl. Sup. 1040); Eros, Himeros, Pothos, Himenaios e as Charites (Eur. Bakch. 414); Sophia, Charites, Hesychia e Pothos (Arist. Av. 1320). Sobremaneira a última constelação, associando Pothos a Sophia e a Hesychia, pode traduzir um apacramento e um apaziguamento ("quiesce" do hesychasmo) desse "Sehnsucht" rumo à "epectase", que aparece em São Gregório de Nissa. Em todos esses quadros está a persistência da atitude e da cosmovisão apofáticas. Também de extremo interesse para nossos propósitos, para a aproximação de mitemas, e de mitologemas, está a vizinhança com

Hermes (fálico) e com Dionísio. No primeiro caso, nem de vizinhança se trata, pois segundo Gruppe e Reizenstein temos uma identificação com Hermes e, se lembrarmos alguns dos mitemas elencados no estudo de Kérényi sobre Hermes (Kérényi, 1976), onde o deus- "trickster" é apresentado como figuração do mitologema da "energia criativa masculina", mitemas elencados também por Durand (1979), como o poder do pequeno, o "puer aeternus", o inacabamento, a duplicidade e a ambivalência, a psicopompia, a "reliance", a energia vital, etc., mas também em Kérényi, em seu texto sobre os mistérios dos cabírios (Kérényi, 1980), de Hermes como Velho Cabírio, ou no texto de López-Pedraza (1991) sobre a iniciação propiciada por Hermes aos "jovens", que poderíamos completar com a investigação de Dover sobre o "homoerotismo" (Dover, 1994), todos esses quadros simbólicos serão de extrema importância para a aproximação com a neotenia humana e com o par Puer-Senex nos mistérios do "homo duplex" de Samotrácia. Enfim, se considerarmos a provocante obra de Miller (1981), pródromos de uma "teologia imaginal" cristã, fundada na psicologia arquetipal, a aproximação entre os mitemas de Hermes e a figura de Cristo- sobretudo o mitema do "clown" que, vimos, é uma "derivação" do "trickster-neóteno", cf. P.Carvalho, 1997c- é extremamente rica em sugestões semânticas e mitologemáticas, essa aproximação não deixaria de trazer luz inaudita pela equação simbólica Cristo-Hermes, por um lado, Cristo e o Monge, por outro lado, entremeando-se "pothos" a ambos, enfim pelas relações Monge e Hermes, no sentido de detectar os traços "hermesianos" do-no monaquismo (que segundo Buonaiutti, , é a "ecclesia spiritualis" por sob o cristianismo, e "hermesiana" "catena hermetica"...). Como veremos, enfim, se há clara aproximação entre Monge e Anjo através de "pothos", em ambos, presentes, a aproximação hermesiana com o Anjo, ou os traços hermesianos no Anjo e, também, no Cristo da "Engelchristologie", essas observações de cadeias semântico-simbólicas poderiam fazer se configurar uma nova abordagem do monaquismo cristão oriental sobretudo ou também da "Engelchristologie" (Corbin, 1982). No segundo caso a aproximação com Dionísio-, Kérényi identifica os mitemas de Dionísio (Kérényi, 1967) e Jung aproxima (1973) Dionísio à figura mítica do Velho Cabírio- pois no Lexikon-Roscher, em vasos, decorações e frisas "Potos" aparece seja num cortejo de Dionísio, seja numa "thiase" tocando tímpanos e a

famosa "Dopperflötte" (syrinx?)-. Ademais, por essa aproximação, como estudamos as figuras míticas dos neótenos neg-entrópicos, de onde participam Hermes e Dionísio- onde a mediação entre ambos é da da pelos mistérios dos cabírios através de "Pothos"- Pothos passa a integrar essa galeria das figuras míticas. Ademais, com as fontes de energia masculina (Phallus) e feminina (Zoe), a energia vital é fonte de criação e renovação permanentes satisfazendo ao inquieto desejo e imponderável de Pothos. Concluindo lembremos que a personificação de Pothos existiu materializada na escultura de Skopas: "Pothos de Skopas" é figurado, no templo de Afrodite em Megara (Paus. 1,43.6), ao lado de Eros e Himeros, introduzindo nossa próxima questão: os mistérios de Samotrácia.

Hillman, em "Pothos", apresenta um equacionamento dos mistérios que vai no sentido de interpretar a iniciação através de uma regência pelo arquétipo do "puer aeternus" que, destarte, polariza o "Senex" de modo que o mistério se resolve numa iniciação pela sизigia Puer-Senex; entretanto essa iniciação, a mais popular após Elêusis (Kérényi, 1977; Mylonas, 1961), era especialmente procurada oelo "Wanderer". Mas nesse sentido, antes de mais nada, importa em romper com uma abordagem redutiva, mesmo em Jung e sobretudo em Von Franz, do "puer aeternus", onde a regressão é vista como incestuoso retorno regido pela imago materna. Nesse sentido a nostalgia de "pothos" teria sempre esse caráter regressivo-pueril-incestuoso de regressão uterina de um "Filho Amante" como diz Solié (1981). Entretanto, observa Hillman com justeza- pois a questão será a mesma, como veremos logo mais, a reger a relação dos monges com a Theotokos ou com Sophia-, "... os eventos do "puer" pertencem à fenomenologia do espírito... e então a perspectiva da abordagem pelo arquétipo materno obsta as possibilidades do espírito tal como ele emerge em nossas vidas. Assim, estamos mais que equivocados, mal intencionados mesmo, quando atribuímos a viagem e mesmo a errância e a nostalgia ao arquétipo materno... A nostalgia nasce da separação de metades, uma conjunção perdida. Nossa questão da perambulação mudou: trata-se de uma questão de Eros." (Hillman, 1975, p. 51-52.) Isso posto, podemos abordar a questão dos mistérios dos cabírios e seu sentido tendo como base a referenciação ao par Puer-Senex. Segundo os resultados de Wissowa, de Hemberg, de Lehmann e de Kérény, os heróis andarilhos (viajores e marinheiros) paravam em

Samotrácia para uma iniciação (Japão, Hércules, Ulisses, Prometeu...Alexandre), associada aos cabírios. E como Samotrácia era o refúgio dos viajores andarilhos e peregrinos, e aí apareciam os Dioscursos, a quem eram consagradas as embarcações e os heróis, como observa Farnell, o estudo das personalidades-gêmeas na Grécia persiste envolta em dificuldades, de modo que, segundo Hillman, deveremos nos aplicar em melhor compreender "a relação existente entre pervagação e nostalgia e a relação daí existente entre "pothos" e o arquétipo do "puer aeternus". As duas hipóteses, que não deixam de ser tecnicamente "fantasias" dos referidos pesquisado-res, oscilam entre o mundo crônico e figuras masculinas assimétricas, por um lado e, por outro lado, entre uma iniciação sexual e Afrodite, no tocante ao que nos permite chegar a interpretação dos dados arqueológicos relativos aos mistérios de Samotrácia ou mistérios dos cabírios. Resumidamente, vejamos cada uma das hipóteses-fantasias. A primeira delas mostra-nos que o mistério dos cabírios envolvia como iniciação uma atividade ritual entre "um par assimétrico de figuras masculinas", sendo a iniciação regida pelos "Megalo Theoi" (os cabírios). Tratava-se de uma homologia aos mistérios de Elêusis com o par Mãe-Donzela. E, quanto à constituição do par, as sub-hipóteses: Prometeu-Hefaios, os gêmeos Dioscursos ou, segundo a mais aceitável abordagem de Kérényi, uma figura de Deus barbudo com um "pais" ou um adolescente ("Pothos"). As descobertas arqueológicas levaram Lehmann a outra identificação, pois foi descoberta a estátua de um velho com os olhos vendados (um cego): foi sugerido ser talvez Tirésias ou Homero ou Aristóteles, desde que o mistério envolvia uma viagem ao crônico-infernal. Mas como Tirésias fora mestre de Ulisses e Aristóteles do "pais" Alexandre (sempre "tomado por pothos", segundo expressão dele mesmo), estamos dentro dos parâmetros. Mas Kérényi insiste em que a figura central do mistério era o velho e que era, em suma, Dionísio-Hades. De modo que, na primeira hipótes-fantasia persiste a "assimetria das figuras masculinas": um jovem e um velho, "puer" e "senex". Passemos à segunda hipótese-fantasia: sem dúvida, nos mistérios, "o mundo dos cabírios é acentuado por "um aspecto erótico e fálico. Em Samotrácia, Pothos era identificado, vimos, com Hermes itifálico, sendo os cabírios figuras fálicas. Por sua vez, segundo Plínio, o Pothos de Skopas era, com Afrodite, Axieros e Axiokersa, figuras centrais dos

mistérios e, posteriormente, há clara associação entre Priapos, filho de Afrodite - e segundo Ésquilo, Pothos era filho de Afrodite -, e os viajores, marinheiros e pescadores. Ademais, sempre Afrodite, sob a forma de Helena, teve uma relação especial com os gêmeos Dioscursos."(Hillman, op. cit. p. 56). Daí que essa gama de motivos eróticos e fálicos pareçam dar razão à abordagem da Escola de Zurich sobre o "puer" Pothos: a figura do adolescente à busca do seio de Afrodite, a mãe à qual aspiram o desejo e a nostalgia de Pothos, de modo que a perambulação era uma atividade fálica regressiva e a substitutiva conjunção de Helena-Paris, uma iniciação de caráter sexual. De modo que da segunda hipótese-fantasia persiste o caráter de uma "primordial força fálica posta a serviço da vida", traço que, com aspectos de energia vital, vimos existir no campo semântico de "pothos" ...e do neóteno. A partir das insuficiências que não podem ser controladas pelos dados arqueológicos, Hillman evidencia que os dados de psicologia comparada, tanto os do "pathos" do arquétipo, quanto os do "logos" do arquétipo, podem resolver tais dificuldades. Conquanto longa, a síntese de Hillman é insubstituível: "... o "puer aeternus" é a estrutura de consciência e o padrão de comportamento que: a recusa e luta com o "senex" - tempo, trabalho, ordem, limites, aprendizado, história, continuidade, sobrevivência e tolerância (paciência)- e que b. é impelido por um falicismo à investigação, busca, gesta, viagem, perse guição, exploração, à transgressão de todos os limites um espírito impaciente e inquieto que não tem "casa" na terra, está sempre rumo a algum lugar ou indo para algum lugar em transição. Seu eros é impelido pelo desejo nostálgico, São esses dois últimos traços- falicismo erótico e divisão senex-puer- que são particularmente enfocados, e **juntamente enfocados** em Samotrácia. Encontramos aqui a concatenação dos motivos do "puer"... Podemos então imaginar: talvez os "megalo Theoi" iniciavam o viajor no sentido da fonte arquetípica de sua inquietude, revelando-lhes o "telos" à busca de que se era como que impelido. Talvez o culto fosse a mítica ordenação tendo como alvo ensinar "pothos" sobre si mesmo, dando-lhe uma compreensão ritual da compulsão psicopatológica de uma libido renegada levando ao "scheitern" de Jaspers se muitas transformações de consciência não trouxessem luz à nossa cegueira. O cego Tiresias e o cego Homero traziam "insights" sobre a realidade psíquica profunda, levando o adolescente no homem a realizar uma viagem ao

mundo ctônico, levando a uma consciência das profundezas sobre os vendavais dos impulsos inquietos a pervagarem explodindo à superfície. A assimetria do par masculino ensina-nos que, em Samotrácia, puer e senex se uniam, como aconteceu em Ulisses. O jovem espírito encontrava seu contraponto que lhe ensinava a sobrevivência; o homem barbudo encontrava sempre o "pothos" de eros, o coração ativo e desperto. Ele poderia ainda abenturar-se. Se Hermes era identificado com Pothos, então os sinais de "pothos" em nós- o desejo nostálgico de viajar, a aprendizagem erótica, o impulso a transgredir e superar limitações- têm uma qualidade hermética. Tais sentimentos procedem de Hermes, Guia das Almas. Tais movimentos referem-se à relação entre **alma e espaço**... Era o espaço que "fiscava o pothos" de Alexandre; e "pothos" é a emoção equivalente à experiência do espaço como fenômeno espiritual, tal como Platão a descreve no "Timeu": o informe, o incompreensível, a condição existencial que é a matriz de todo evento, o espaço e o espaçamento guiados pelos alvos do nostálgico desejo. A iniciação que imaginamos acontecer em Samotrácia leva o puer à conscientização de sua **natureza dupla em essência**. A essa natureza dupla que imaginamos ser a origem de seu pothos, seu nostálgico desejo e suas andanças à busca do outro (da alteridade) perdido ou separado. O par dos Megalo Theoi e dos Dioscuros, e outros pares, indicam diretamente uma **dupla estrutura da consciência**... **a consciência do puer é uma consciência da gemelaridade e consciência dessa duplicação da individualidade é precisamente o alvo da iniciação**, independentemente de especificar e literalizar o conteúdo do par de opostos. Diferentemente de Elusis, o culto de Samotrácia era para indivíduos, ia-se aí sozinho... Sempre diz respeito à transformação da consciência com relação à individualidade de cada um, com o espírito individual demônico ou angélico e com o destino correlato. A iniciação transmite a consciência de que a individualidade não é essencialmente uma unidade mas uma duplicação, uma duplicidade mesmo, e nosso ser é metafórico, existindo em dois níveis. Só essa verdade dupla, "gloria duplex", "homo duplex" (Obs. do tradutor: acrescentaríamos "olhar oximorônico", cf. P. Carvalho-Badia, 1997 d), podem oferecer proteção contra as destruições ensinando-nos a evitar sempre as fundações estabelecidas nas rochas monolíticas das realidades literais... A divisão do

"Self" ou o "self" dividido é a "condição primeira", não é para ser "curada" mas refletida através de um arquétipo que inicia a consciência ao **sentido do que é a alteridade**, o outro que sou mas perdi e o busco inquietamente e sempre. A desigualdade, o par assimétrico de Samotrácia estabelece que nenhum indivíduo é "whole-hearted" e "single-minded", um consigo mesmo e em unificação com os Deuses... Essa iniciação não faz de nós uma totalidade; ao contrário, torna-nos conscientes de sempre sermos em sизigia com outra figura... O que esse outro é, um outro invisível, uma **imagem inatingível**, referindo-se não a "himeros" e a "anteros", mas a "pothos". Ou melhor, o outro é uma imagem atingível só através da imaginação... Melhor, "singlemindedness" ou a unidimensionalização da unidade da personalidade é a condição **antes** da iniciação... A iniciação pelos "Megalo Theoi" é uma iniciação pelo **dois**. E um **dois assimétrico**! A poderosa imagem da necessária dissemelhança e assimetria ensina-nos simultaneamente sobre o impulso compulsivo à unidimensionalização e sobre o sentido de nosso eterno senso de dissemelhança... Os "Megalo Theoi" são uma epifania da **ontológica desigualdade** que propicia uma imagem arquetípica para as disarmonias que sentimos como desejos nostálgicos. O **homem metafórico**, ao contrário do **homem literal**, fixo em suas certezas, está sempre no mar, sempre a caminho, sempre em dois lugares ao mesmo tempo... Afinal ficamos com uma fonte de nostalgia diferente da mãe ou de eros... Nosso desejo nostálgico ruma em direção à imagem que inicia o desejo; é uma "epistrophe", um desejo de fazer reverter o desejo à sua fonte no arquétipo. E esse arquétipo do "puer aeternus" é, como Henry Corbin o disse várias vezes, **a figura do Anjo**, o reflexo total imaginal de nós mesmos- uma imagem que nos leva à consciência de que somos metáforas dele... **Nosso "pothos" refere-se à nossa natureza angélica.**" (Hillman, op. cit. p. 59-60).

Afinal, teríamos que mencionar o equacionamento de uma questão dupla: nosso ícone e a relação entre Anjo e Monge.

A primeira questão já foi equacionada por nós em trabalhos anteriores (P. Carvalho, 1997 b, 1997 e). Sintetizando: o processo de "theosis" ou "deificação" consiste nessa redescoberta e nessa re-condução ao Mistério da Face, no tornar-se ícone que se é desde as origens, revelação desse Rosto Interior que é um

processo teantrópico ou processo de individuação, vale dizer, num recobrimento pela-da "Imago Dei in homine", que é uma "epistrophe". Esse processo é uma re-condução à **unicidade** ou "**dualidade**" das Origens, ou seja, não a uma unidade monolítica, como Corbin demonstrou em "Paradoxes du monothéisme" ( ), pois se trata da unificação da diversidade (que se expressa através do "homo duplex" deixando de ser "diplotes" e se tornando, como "monachos", "haplotes", como no monaquismo cristão). Esse processo de tornar-se, fazer-se Um com seu Senhor - Uni-ficação -, uni(f)cidade ou "dualidade" (não um mais um, mas um vezes um, paredria ou sizígia) não é um processo de teor monoteísta ou holista mas, como tão bem apreendeu Corbin, trata-se de um "**teomonismo**" - ou do "**panenteísmo**" de Pe. Boulgakov - que acolhe no "teóforo" a neotenia e o "pothos", nessa individuação que é um Encontro com o Anjo, que é uma figuração da Anima, segundo Hillman em "Re-Visioning psychology", que prepara Psyche para acolher o "Selbst", Velho Sábio Cabírio ou Velha Sábia Sophia. (Hillman, 1981).

A segunda questão também já foi por nós equacionada (P. Carvalho, 1997 f), mas ainda teria muito a ser aprofundada a partir do texto de Marie-Madeleine Davy, "Le moine et l'Ange dans l'Orient et dans l'Occident du XII<sup>e</sup>. siècle" (1978), a par da equação simbólica já mencionada, cujas conseqüências ficam a serem exploradas: Cristo-Hermes-Monge-Anjo. Sintetizando: a ordem dos monges e a ordem dos anjos são sinônimas, diz Davy e, segundo São Jerônimo e São João Crisóstomo, a vida monástica é uma imitação da vida Angélica que, assim, desde a Queda, re-conduz o "Paraiso Terrestre". Trata-se, também, de uma "epistrophe", pois o retorno à vida angélica celebra os esponsais do Monge com o "paredros" celeste, que é o Anjo... ou Sophia... ou Logos-Christo, como discute amplamente Pe. Florensky (1989). Logo, como evidenciámos longamente (P. Carvalho, 1975), o "colloquium cum angelo bono" re-conduz o-ao "par sophiânico", onde o Anjo-Sophia é o iniciador do Monge, "Christos-Angelos", chamava-o Orígenes. E na fenomenologia de "monachos" vamos encontrar traços "hermesianos" no Monge, e portanto traços de "pothos" e traços da "neotenia" - a Eterna Criança e o ser "haplotes"-, que o par sophiânico Monge-Anjo perfazem no sentido da "plenitude", não da perfeição, como marca Jung.

Gostaríamos de concluir citando um trecho do Père Serge Boulgakov, coração da ortodoxia russa, de seu livro estranho "L'échelle de Jacob: des Anges", p. 13-14:

**"L'amour-personnel**, avec sa quête, qui a le caractère d'une sorte de "fatum" divin, est une révélation de la personne. Il conviendrait donc d'en examiner l'ontologie... Notre moi, qui est pourtant notre propriété la plus inaliénable, ne nous appartient pas individuellement: il se dédouble étrangement, il sort de lui-même, pour ne se connaître qu'en retour de cette "extase". On dirait que **le moi existe à "deux"**, selon une syzygie, en ayant son double. Or ce double est pour le moi un postulat général de l'amour, une sorte de "lieu des points" métaphysique... Le moi ne trouve sa place dans l'être, ne peut s'y affirmer et s'en convaincre définitivement que dans une syzygie, **en tenant par la main un autre moi**. Un tel **serrement de mains métaphysique** le fait sortir du semi-être crépusculaire de la solitude, lui confère force et réalité dans le monde".

São Paulo-Tessalônica-Casa Branca, dias 5 de dezembro de 97, 18 de janeiro e 25 de abril de 98, dias de São Sabas, Santo Atanásio o Grande e São Marcos, Apóstolo e Evangelista.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, G. The living symbol. N. York, Princeton University Press, 1961
- BADIA, D. D. Educação fática e pedagogia do Imaginal: aspectos da hermenêutica de Henry Corbin (digit. 1997, SP, FEUSP)
- \_\_\_\_\_ e PAULA CARVALHO, J. C. A noção de olhar oximorônico e o reencantamento de mundo (Apêndice). In: Imaginário e Mitodologia: hermenêutica dos símbolos e estórias de vida. J. C. P. Carvalho (no prelo, 1997, Editora da Universidade Estadual de Londrina)
- BATAILLE, G. La part maudite, I. La consommation. In: Oeuvres complètes, v. II, Paris, Gallimard, 1976
- BATESON, G. Pasos hacia una ecología de la mente. B. Aires, Ed. C. Iohlé, 76
- BERDIAEV, N. De la destination de l'homme: essai d'éthique paradoxale. Lausanne, L'Age d'Homme, 1979
- \_\_\_\_\_ Le sens de la création. Paris, DDB, 1955
- \_\_\_\_\_ De l'esclavage et de la liberté de l'homme. Paris, DDB, 1991.

- \_\_\_\_\_ Cinq méditations sur l'existence. Paris, Aubier-Montaigne, 1936
- BESANÇON, A. A imagem proibida: uma história intelectual da iconoclastia. RJ, Liv. Bertrand do Brasil, 1997
- BLOCH, E. Geist der Utopie. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag, 1964
- \_\_\_\_\_ Erbschaft dieser Zeit. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag, 1962
- BONAVENTURE, L. Psicologia e vida mística. Petrópolis, Vozes, 1974
- BOULGAKOV, S. La lumière sans déclin. Lausanne, L'âge d'Homme, 1990
- \_\_\_\_\_ La sagesse de Dieu: résumé de sophologie. Lausanne, L'Age d' Homme, 1983
- \_\_\_\_\_ Le Paraclet. Lausanne, L'Age d'Homme, 1996
- BUONAIUTTI, E. Ecclesia spiritualis. Papers from the eranos Yearbook. J. Campbell (ed.). In: The Mystic vision. N. York, Princeton university Press, 1968.
- BROWN, P. La genèse de l'Antiquité tardive. Paris, Gallimard, 1986
- CASTORIADIS, C. L'institution imaginaire de la société. Paris, Seuil, 75
- CHANCE, M. Sociétés hédoniques et sociétés agonistiques chez les primates. In: L'unité de l'homme: 2. le primate et l'homme. E. Morin-P. Palmarini (ed.). Paris, Seuil, 1974
- CORBIN, H. La philosophie iranienne islamique au XVII<sup>e</sup>. et XVIII<sup>e</sup>. siècles. Paris, Buchet-Chastel, 1981
- \_\_\_\_\_ Temps cyclique et gnose ismaélienne. Paris, Berg, 1982
- \_\_\_\_\_ Le paradoxe du monothéisme. Paris, Paris, L Herne, 1981
- DAVY, M. M. Le Moine et l'Ange en Occident au XII<sup>e</sup>. siècle. In: L'Ange et l'Homme. Cahiers de l'Hermétisme. Paris, Albin Michel, 1978
- \_\_\_\_\_ Nicolas Berdiaev, l'homme de l'huitième jour. Paris, Le Félin, 93
- DICKEN, T. El crisol de amor: ensayo sobre S. Juan de la Cruz. Madrid, Herder, 1969
- DODDS, Les grecs et l'irrationnel. Paris, Flammarion, 1977
- \_\_\_\_\_ E. R. Paiens et chrétiens dans un âge d'angoisse. Grenoble, PUG, 90
- DOVER, K. J. A homossexualidade na Grécia antiga. SP, Nova Alexandria, 1994
- DURAND, G. Figures mythiques et visages de l'homme: de la mythocritique à la mythanalyse. Paris, Berg, 1979
- \_\_\_\_\_ L'âme tigrée, les pluriels de Psyché, Paris, Denoël, 1980
- DUPUIS, P. et DUMOUCHEL, J. P. (org.). L'auto-organisation: de la physique au politique. Paris, Seuil, 1983
- DUVERGER, Ch. La fleur létale: économie du sacrifice aztèque. Paris, Seuil, 1979
- EDINGER, E. Ego e arquétipo: a função religiosa. SP, Cultrix, s. d.
- EIBL-EIBESFELDT, I. Ethologie, biologie du comportement. Paris, éditions Scientifiques, 1977
- \_\_\_\_\_ El hombre pré-programado. Madrid, Alianza Editorial, 1977
- FLORENSKY, P. La colonne et le fondement de la vérité. Lausanne, L'Age d'homme, 1989
- FRANZ, M. L. von. Puer aeternus. SP, Edições Paulinas, 1992
- GEHLEN, A. Der Mensch. Frankfurt, Athenaeon Verlag, 1974.
- GRAEF, H. Le romantisme (2 vol.). Paris, Payot, 1993.
- HAUSHERR, I. Penthos: la doctrine de la componction dans l'Orient chrétien. Roma, Pont. Institutum Orientalum Studiorum, 1944.
- HESS, R. La socialanalyse. Paris, J. P. Délarge, 1975.
- HILLMAN, J. Loose ends. N. York, Spring, 1975
- \_\_\_\_\_ Le mythe de la psychanalyse. Paris, Imago, 1977
- \_\_\_\_\_ Anima I et Anima II. In: Anima et Animus. E. Jung et J. Hillman, Paris, Seghers, 1981
- \_\_\_\_\_ Lepolythéisme de l'âme. Paris, Imago, 1982
- \_\_\_\_\_ Re-Visioning Psychology. N. York, Colophon Books, 1975
- \_\_\_\_\_ Puer Papers. N. York, Spring, 1979
- \_\_\_\_\_ O código do ser. SP, Objetiva, 1997
- JANKÉLÉVITCH, VI. Le je-ne-sais-quoi et le presque-rie. (v. I). Paris, Seuil, 1970
- \_\_\_\_\_ Philosophie première. Paris, PUF, 1984
- JUNG, C. G. Métamorphoses de l'âme et ses symboles. GenEve, Lib. Georg, 1973
- \_\_\_\_\_ L'âme et la Vie. Paris, Buchet-Chastel, 1963
- \_\_\_\_\_ Psychology and Alchemy. The Collected works of C. G. Jung (v. 12). London, Routledge and K. Paul, 1968
- \_\_\_\_\_ and K. Kérény. Introduction à la mythologie. Paris, Payot, s.d.
- LAPASSADE, G. L'entrée dans la vie: essai sur l'inachèvement de l'homme. Paris, UGE, 1963
- LEXIKON-ROSCHE. Ausfzhrliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1965

- LEXICONLIDDELL& SCOTT. A greek-english Lexicon. London, WAT5, 1968
- LOPEZ-PEDRAZA, R. Hermes y sus hijos. Barcelona, Anthropos, 1991
- LORENZ, K. Uber tierisches und menschliches Verhalten. Gesammelte Abhandlungen, Bände I und II. München, R. Piper und co. Verlag, 1965
- \_\_\_\_\_ L'envers du miroir: une histoire naturelle de la connaissance. Paris, Flammarion, 1975
- \_\_\_\_\_ L'homme dans le fleuve du vivant. Paris, Flammarion, 1981
- KÉRENYI, K. Miti e misteri. Torino, Boringhieri, 1980
- \_\_\_\_\_ Eleusis: archetypal image of mother and daughter. N. York, Schocken Books, 1977
- \_\_\_\_\_ Hermes, guide of souls: the mythologem of the masculine source of life. Zurich, Spring, 1976
- \_\_\_\_\_ Archetypal images in greek religion: 3. Dionysos, archetyp 31 of indestructible life. N. York, Princetonz University Press, 1976
- \_\_\_\_\_ Archetypal images in greek religion: 4. Asklepios, the medical of life. N. York, Princetpn University Press, 1978
- LOURAU, R. L'illusion pédagogique. Paris, Épi, 1969
- \_\_\_\_\_ L'instituant contre l'institué. Paris, Anthropos, 1969
- MATURANA, M. Stratégies cognitives. In: L'unité de l'homme: 2. le serveau humain, op. cit. supra
- MILLER, D. CHRISTS, archetypal meditations on theology. Siracuse, Univ. Pres: Publ., 1981
- MOREL, G. Le sens de l'existence selon Saint-Jean de la Croix. Paris, Aubier, 1961 (3 vol.)
- MORIN, E. Le paradigme perdu, la nature humaine. Paris, Seuil, 1973
- MYLONAS, G. Eleusis and the eleusinian mysteries. Princeton, Princeton Univ. Press, 1961
- ORTIZ-OSÉS, A. C. G. Jung: arquetipos y sentido. Bilbao, Universidad de Deusto, 1988
- PAULA CARVALHO, J. C. de. Aporia e Gnose: a hermenêutica do simbolo do labirinto. Dissertação de Mestrado (Filosofia), SP, FFLCHUSP, 1975
- \_\_\_\_\_ Energia, símbolo e magia: para uma antropologia do Imaginário. Tese de Doutorado (Antropologia Cultural), SP, FFLCHUSP, 1985a (3 vol.)
- \_\_\_\_\_ Imaginário e Organização. In: Revista EAESP-FGV, RAE, 1985b, n. 1-v. 25
- \_\_\_\_\_ Sublimação e Cultura na antropologia psicanalítica de G. Róheim. IN: Religião, Arte e Sexo. Danielle P. Rocha Pitta (org). Recife (no prelo, Edit. Massangana)
- \_\_\_\_\_ Imaginário e Mitodologia: hermenêutica dos símbolos e estórias de vida (no prelo, 1997, Editora da Universidade Estadual de Londrina)
- \_\_\_\_\_ La figure mythique du "Wanderer" dans "WintPreise" de Schubert: la quête de l'amê (Campos do Jordão, 1977a, digit.)
- \_\_\_\_\_ Processus symbolique et Art (Sorbonne, 1997 b, Actes)
- \_\_\_\_\_ Imaginaire, monachisme et individuation (Sorbonne-CRI, 1977c, Actes)
- \_\_\_\_\_ Anthropologie de l'imaginaire et anthropologie de la déification (Sorbonne-CRI, 1997d, Actes)
- \_\_\_\_\_ 1997e, cf. ref. BADIA, D. D.
- \_\_\_\_\_ L'éducation phatique et le témoignage de la philosophie religieuse russe: la sophologie (St. Petersburg, Actes du Congrès Fondation P. Florensky, 1997f)
- \_\_\_\_\_ Mitocrítica e Arte: trajetos (No prelo, 1998, U. E. L.)
- \_\_\_\_\_ L'imaginaire de "pothos" dans "harmonies religieuses et poétiques de F. Liszt (Sorbonne-CRI, Actes, 1998 a)
- \_\_\_\_\_ Le Génie du Christianisme deux: fondements et vecteurs herméneutiques d'une anthropologie phzilosophique du christianisme oriental (Conférences en Grèce, 1998 b.)
- \_\_\_\_\_ Antropologia das organizações e educação: um ensaio holonômico. RJ, Imago, 1990
- RADIN, P., JUNG, C. G. et KÉRENYI, K. Le fripon divin. Genève, Lib. Georg, 58
- SEJOURNÉ, L. La pensée des anciens Méxicains. Paris, Maspéro, 1982
- SOLIÉ, P. La femme essentielle, mythanalyse de la Grande-Mère et ses Fils-Amants. Paris, Seghers, 1981
- TACUSSEL, P. L'attraction sociale: l'imaginaire et la société monocéphale. Paris, Lib. Méridiens, 1987
- TAGUIEFF, J. La force du préjugé, le racisme et ses doubles. Paris, Gallimard, 1987
- VERNANT, J. P. et alii. Divination et rationalité. Paris, Seuil, 1974
- WOLFF, T. Studien zu C. G. Jung Psychologie. Zürich, Rhein-Verlag, 1959

VATTIMO, Gianni,

*Éthique de l'interprétation*, Paris, Éd. La Découverte, 1991.

Professor de Filosofia em Turim, Vattimo é um dos mais importantes estudiosos italianos da hermenêutica. Tradutor e divulgador dos autores alemães, publicou, em 1967, um livro sobre Schleiermacher; em 1971, uma *Introdução a Heidegger*; em 1980, *As aventuras da diferença*, cujo significativo subtítulo é: *que significa pensar, depois de Nietzsche e Heidegger?*; em 1985, a *Introdução a Nietzsche*.

Crítico da modernidade, pensador da decadência e do declínio, na esteira de Nietzsche e Heidegger, busca ir *Além do sujeito* (texto publicado em Milão em 1981) e constituir um *Pensamento débil* (livro editado em Milão em 1983), capaz de expor o sujeito fragilizado, o ser-para-a-morte.

É no horizonte da crítica da modernidade, que podemos agrupar os escritos de Vattimo desenvolvidos nas décadas de 80 e 90. *O fim da modernidade* (1985), obra chave traduzida ao inglês, francês, alemão e português, mostra o fracasso do ideal moderno de progresso, e aponta o nihilismo alegre, a gaia ciência, como caminho de sua superação. A apologia do nihilismo é acompanhada pelo exame da crise do humanismo e de suas implicações econômicas, religiosas, filosóficas. Diz Vattimo: "O tema deste livro é o esclarecimento da relação que vincula os resultados da reflexão de Nietzsche e de Heidegger (...) com os discursos, mais recentes, sobre o fim da época moderna e sobre a posmodernidade." (Introdução, p. 9). Trata-se de examinar a superação da modernidade, via consideração do pensamento como retorno ao fundamento originário; as "revoluções artísticas aí exercem papel essencial.

Publicadas em 1989, *A sociedade transparente e Ética da interpretação*, respectivamente em Milão e Turim, desdobram e aprofundam tais reflexões.

No livro *Ética da interpretação*, a dimensão ontológica, inspirada em Heidegger, para quem o homem é ser que existe, interpretando o mundo, é

posta em primeiro plano. O homem, ser de linguagem, é também alguém voltado para os valores, para a reflexão sobre a ética, mergulhado, como está, no mundo da ação.

O texto é dividido em três partes, precedidas por um breve prefácio, no qual attimo justifica o agrupamento dos escritos, publicados em ocasiões diferentes, "mas (...) [não sendo difícil] discernir entre eles um fio condutor" (Prefácio, p. 7). Tal fio condutor consiste na compreensão da hermenêutica como uma "nova *koiné*" (id.).

A primeira parte do livro reúne os escritos sobre o significado e a importância da hermenêutica como nova linguagem, nova decifração da secularização da filosofia e do mundo em que vivemos; é meditação capaz de "pensar o ser como liberdade, como triunfo, nunca completamente assegurado, sobre a *Nachtseite* (..) (op. cit., p. 72). A hermenêutica se apresenta, para o filósofo italiano, como itonia pós-apocalíptica, como utopia que descobre uma possibilidade de abertura ao futuro, auxiliada pela imaginação.

A segunda parte aborda especificamente a relação entre ética e hermenêutica, mediante o exame *da crise da subjetividade de Nietzsche a Heidegger* (pp. 93-116). Recorrendo a Gadamer, a Heidegger, aborda o desencantamento do mundo e, atravessando o debate Gadamer-Habermas, afirma, para além da ética da comunicação, uma ética da interpretação. Diz Vattimo: "é na medida em que a hermenêutica se reconhece como proveniência e destino, como pensamento da época final da metafísica e pois do nihilismo que ela pode encontrar, na 'negatividade' e no desaparecimento (...) o princípio de orientação que lhe permite realizar sua vocação ética original (...)" (id., p. 179).

A terceira parte do livro é constituída por um anexo, que trata da *ontologia hermenêutica na filosofia contemporânea* (pp. 183-231). Consiste no

exame da contribuição de Gadamer, sobretudo em *Verdade e Método*, para o exame das questões da verdade da experiência estética, da história e da consciência histórica, do círculo hermenêutico e da "linguagem como mediação total" (pp. 214 e segs.).

Um dos escritos mais recentes de Vattimo, publicado em 1994, mostra, uma vez mais, o papel da hermenêutica na filosofia contemporânea: o da "reconstrução da racionalidade", meditando sobre ciência, ética, religião e arte.

A obra de Vattimo é uma das mais interessantes, mais originais contribuições do atual

pensamento italiano. Vem sendo traduzida na França, sistematicamente, por editoras do norte da Seuil, Cerf, Minuit, entre outras; apresenta analogias sugestivas, quanto a fontes e sobretudo quanto à crítica da subjetividade e suas implicações éticas, com a obra de Ricoeur e de hermenêuticas franceses. Parece assinalar uma ponte entre a Itália e a França e o pensamento alemão. Indica um grande movimento de renovação da filosofia européia contemporânea, que põe a ética e a estética no centro de suas inquietações.

**Constança Marcondes Cesar**  
**PUC-Campinas**

RICOEUR, Paul.

**Leitura. 1: em torno do político.** Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995. 190 p. **Leituras 2: a região dos filósofos.** Tradução de Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. 1996. 343p. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia.** Tradução de Nicolás Nyimi Campanário, 1996. 205p.

O projeto de selecionar, reduzir e publicar esses três volumes é da autoria de O. Mongin, atual Diretor de redação da revista *Esprit*. Logo de saída, podemos perguntar: Por que o título *Leituras*? É que Ricoeur tem uma produção muito fecunda no plano intelectual. Além das obras já publicadas. Há toda uma enorme lista de cursos. Entrevistas, intervenções orais, em grande parte reunidos no paciente e perseverante trabalho de seu discípulo, Frans Vansina. Basta consultar sua obra *Paul Ricoeur: bibliographie systématique de ses écrits et des publications, consacrées à sa pensée* (1935-1984), publicada pela Editora Peeters de Lovaina (Bélgica) em 1985 num total de 291 p. Está sendo preparada uma segunda obra, reunindo os textos publicados a partir de 1985 até 1997.

O título *Leituras* reúne as interpretações que Ricoeur leu, apresentou e discutiu a respeito de filósofos, como Aristóteles ou Kant, H. Arendt, K. Jaspers, Kierkegaard, E. Mounier, Greimas e outros, em função dos principais temas ou pólos de interesse que acompanham naturalmente seu pensamento hermenêutico.

Nesta resenha informativa, vamos acompanhar brevemente o desdobramento desse caminhar filosófico, dum pensamento voltado, ao mesmo tempo, às posições dos clássicos e dos contemporâneos de Ricoeur, aos grandes questionamentos, aos desafios teóricos e práticos. que a conjuntura do momento histórico tem levantado no plano intelectual e no plano das lutas das pessoas, das comunidades e das nações na busca da paz, da justiça social e de maior solidariedade internacional.

*Leituras I* apresenta o pensamento político de Ricoeur. O subtítulo "O paradoxo político" reúne, além do artigo "Da filosofia ao político", as interpretações a respeito de obras de H. Arendt, do filósofo húngaro

Jan Patocka, de Eric Weil e K. Jaspers. A preocupação com a dimensão do "viver-em-comum" no plano da filosofia da ação, o leva a escrever o artigo "O paradoxo político", enunciado em 1957 irá seguinte formulação: "Racionalidade específica. Mal específico, eis a dupla e paradoxal originalidade do político" (*História e verdade*, Forense, 1968, p. 252). Essa posição o levará a discutir ainda as idéias de justiça social nas atuais democracias, sobretudo no texto "O justo entre o legal e o bom", o que lhe permite polemizar em várias ocasiões com o já clássico da **Teoria da justiça**, John Rawls. As "Tarefas do educador político", a superação da oposição entre "ética e moral" - ou, nos termos de Ricoeur, entre o teleológico e o deontológico - , os problemas e os desafios da "tolerância, intolerância e intolerável" constituirão a temática da parte final em que é traçado o horizonte de uma "sabedoria prática".

*Leituras 2* reúne os artigos consagrados às diferentes tradições existencialistas, ao personalismo, mas também à poética, a narrativa ou à lingüística. O título da primeira parte "Pensadores da existência" apresenta os artigos consagrados a Kierkegaard, Gabriel Marcel, Jean Wahl, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty, Jean Nabert, Michel Henry e Hans Jonas.

Os dois textos que Ricoeur consagra a Kierkegaard mostram de um lado, como o existencialismo se distingue do pensamento refletivo, e do outro, como se inscreve na tradição da história da filosofia, sobretudo dos pensadores alemães Kant, Fichte e Schelling.

O pensamento de Marcel merecerá uma homenagem de reconhecimento por ter sido um dos mestres de Ricoeur. De J. Wahl, foi escolhida a análise do *Tratado de metafísica*, publicada na revista *Esprit* em 1957. As obras de Camus, *O homem*

*revoltado* (1956) e *O diabo e o bom Deus* (1951) também constituirão objeto de uma leitura e dum comentário críticos de Ricoeur. De Merleau-Ponty, serão analisadas as obras *Humanismo e terror e a Fenomenologia da percepção* sob o título "Merleau-Ponty: além de Husserl e Heidegger". É comovente a "Homenagem a Merleau-Ponty" escrita por ocasião de sua morte em 1961 aos cinquenta e três anos. A Jean Hyppolite será consagrado um longo artigo, intitulado "Retorno a Hegel", mostrando sobretudo a contribuição que o filósofo francês prestou pela difusão da filosofia hegeliana na França.

A categoria de **pessoa** ocupa um lugar de destaque na obra de Ricoeur. Por isso, O. Mongin, ao organizar o volume *Leituras 2*, inseriu uma análise que Ricoeur fez da obra de P. L. Landsberg, *Ensaio sobre a experiência da morte*, na qual o sentido da pessoa ocupa o fio condutor. É evidente que não podia faltar a presença de E. Mounier, pela influência profunda que, entre outros, exerceu, sobre a obra de Ricoeur. Por ocasião das comemorações do 50º aniversário de fundação da revista *Esprit*, à qual Ricoeur continua ligado até o presente momento, escreve o trabalho "*Morre o personalismo, volta a pessoa...*" A atualidade da categoria de pessoa é ressaltada em outro artigo "Abordagens da pessoa", atualidade que pode ser resumida na afirmação seguinte.

"Por outro lado, gostaria de dizer que a pessoa era, e ainda hoje é, o termo mais apropriado para cristalizar pesquisas às quais não convêm, por diversas razões que expus então (em 1983), nem o termo de consciência, nem o de sujeito, nem o de indivíduo" (p. 163).

Jean Nabert é outro pensador que exerceu uma influência importante sobre a obra de Ricoeur. Daquele mestre, Ricoeur comentará o livro *O ensaio sobre o mal*, porquanto Nabert "redescobre o sentido do ético que é mais próximo de Spinoza do que de Kant". Ricoeur retomará a obra de Nabert apresentando sua leitura trinta anos mais tarde no Colóquio "Jean Nabert", organizado em 1992.

A questão do agir da práxis será tratada nos artigos sobre **Marx** de M. Henry e a reflexão sobre ética e filosofia da biologia, comentando a obra de Hans Jonas, o *Princípio responsabilidade*.

Por fim, sob o título "Poética, semiótica, retórica", são apresentados os trabalhos seguintes: A noção de

*A priori* segundo Mickel Dufrenne. "Estrutura e hermenêutica" na obra de Claude Lévi-Strauss, a "Gramática narrativa de Greimas" e "Norma retomada da Poética de Aristóteles", tentativa que Ricoeur já desenvolveu extensamente na obra *Temps et récit*. A retomada e a reaplicação da leitura do texto de Aristóteles foram feitas "em campos culturais distanciados daqueles da Grécia clássica e em gêneros literários cada vez mais distantes da tragédia grega" (p. 331).

*Leituras 3* reúne sobretudo textos que investigam o papel da filosofia da religião nos sistemas filosóficos de Kant e de Hegel, de Frans Rosenzweig e de E. Lévinas, questões que têm por objeto o profetismo, o mal, o trágico, e ensaios de hermenêutica bíblica. Ricoeur as aborda ficando no limiar entre filosofia e não-filosofia, entre filosofia e teologia.

O primeiro texto da coleção intitula-se "Sobre um auto-retrato de Rembrandt" tentando responder à pergunta: o que é que me faz dizer que esse rosto é o do próprio pintor?

Em seguida, são apresentados os textos "Numa hermenêutica filosófica da religião: Kant", "Estatuto da Vorstellung na filosofia hegeliana da religião" e "A figura em *L'Étoile de la rédemption*, de Franz Rosenzweig".

Os textos "Filosofia e profetismo I e II" apresentam algumas publicações que poderiam ser caracterizadas como uma "retomada" da não-filosofia na filosofia, como os trabalhos de André Neher e Albert Béguin, entre outros. Em continuação a esses estudos, Ricoeur dedica sua reflexão ao trágico, porquanto "a tragédia instrui a filosofia" (p. 115)

É muito importante a análise que P. Ricoeur faz das obras de Roger Mehl, *A condição do filósofo cristão* (1948) e do filósofo protestante Pierre Thévenaz. *O homem e sua razão* I e II (1956), da qual tivera a honra de prefaciar.

Sob o título "*Ensaio da hermenêutica bíblica*" são apresentados os seguintes trabalhos:

1 - "Fenomenologia da religião I" focalizando as dificuldades em se querer apreender "o fenômeno religioso em sua universalidade histórica e geográfica".

2 - "Entre filosofia e teologia I: *A Regra de ouro*, em questão". Esta pode ser lida em Hillel e no Evangelho, seja sob a sua forma negativa: "Não faças ao teu próximo o que não gostarias que fizessem a ti",

seja sob a sua forma positiva: "Assim, tudo o que quiseres que os homens façam por ti, faze-o tu por eles". Ricoeur considera "essa fórmula como máxima suprema da moralidade, que o filósofo não tem de demonstrar, mas refletir e, se possível formalizar" (p. 104).

### 3 - "Entre filosofia e teologia II: nomear Deus".

O artigo apresenta uma série de reflexões filosóficas a respeito da coleção "Ce que je crois", coleção francesa das Éditions Grasset, sendo cada volume a confissão de fé de uma personalidade. Ricoeur se coloca "na posição de ouvinte da pregação cristã", utilizando os recursos de análise hermenêutica do texto, da poética, da polifonia bíblica e mostrando ao mesmo tempo os limites da expressão lingüística do homem. Como bem salientou O. Mongin na Nota Editorial, "a obra de Ricoeur não pode se reduzir a uma síntese entre o **logos** e a fé..." (p. 11).

Ao final da leitura dos três volumes, muitas reações, as mais diversas, borbulham na mente do

leitor, como a admiração pela riqueza e força de análise filosófica de Ricoeur, seu interesse, sua atenção e respeito pelos autores das mais variadas correntes de pensamento, sua capacidade de assimilação lúcida e crítica de uma vasto leque de obras da atualidade, seguindo o lema de E. Mounier ("O acontecimento será o mestre interior"). São análises profundas e originais, elaboradas com a intenção de fazer avançar a investigação junto com o autor da obra, mostrando sempre a fundamentação das divergências.

Tradução desses três volumes. Feita com o cuidado e a competência de Marcelo Perine e Nicolas N. Campanário, vem facilitar o acesso. Por parte do leitor de língua portuguesa, de mais essa rica coletânea de textos de Ricoeur. Esperamos que Olivier Mongin, profundo conhecedor de Ricoeur, continue completando a coleção com outros volumes reunindo textos importantes, dificilmente acessíveis mesmo ao leitor especializado.

**Alino Lorenzon**  
UFRJ

MARCONDES, Danilo.

***Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein.*** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, 298 p.

O Prof. Danilo Marcondes é doutor em filosofia pela Universidade de It. Andrews, Grã-Bretanha, professor-titular do Departamento de Filosofia da PUC-RJ, ministrando cursos sobre filosofia da linguagem e história da filosofia em nível de graduação e de pós-graduação, e professor-adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF), ministrando cursos de introdução à filosofia e história da filosofia nesta Universidade e na COPPEAD-UFRJ. É autor, com Hilton Japiassú, do *Dicionário básico de filosofia* (Jorge Zahar, 3ª ed. rev. e ampliada, 1996, 296 p.), e das seguintes obras: *Filosofia, linguagem e comunicação* (Cortez, 1984), de *Language and action: a reassessment of speech act theory* (John Benjamins, 1984), *Significado, verdade e ação* (org), Niterói, EDUFF. 1986.

O *Dicionário básico de filosofia*, em terceira edição, é o primeiro, se não um dos primeiros, publicados por autor brasileiro. O fato de ter sido redigido numa linguagem didática clara, metódica e acessível, explica sua ampla aceitação.

É um instrumento de trabalho indispensável sobretudo para os estudantes que aspiram a uma visão mais concisa dos termos, dos conceitos, das correntes e dos pensadores da área de filosofia.

Ademais, constam no *Dicionário* verbetes consagrados aos filósofos brasileiros, que, no passado, exerceram influência na formação do pensamento brasileiro.

Quanto à obra *Iniciação à história da filosofia* é mais uma contribuição importante que vem enriquecer o acervo de histórias da filosofia, existentes em língua portuguesa.

É um fato muito estimulante verificar como a produção filosófica no Brasil aumenta dia a dia, abrangendo os mais variados campos da filosofia. Não há dúvidas de que uma das razões explicativas do

fato encontra-se na providencial iniciativa da implantação dos programas de pós-graduação em filosofia. De outro lado, a problemática do mundo contemporâneo, suscitando questões gravíssimas referentes ao sentido da vida, aos limites e alcance da ciência e da técnica, entre outras, tem levantado desafios e interrogações muito sérios e, conseqüentemente, despertando as pessoas para a busca de respostas mais amplas e mais coerentes.

Por isso, a obra do Prof. Danilo Marcondes chega num momento importante. Atendendo sobretudo às exigências daquelas pessoas que procuram na literatura filosófica uma visão de síntese a respeito da gênese e desenvolvimento históricos da filosofia.

No prefácio, o autor explica as razões que o levaram a escrever a obra, fruto de mais de quinze anos, consagrados ao ensino da filosofia em suas modalidades didáticas e de divulgação as mais variadas. É a sistematização de encaminhamento de respostas a questões, dúvidas e comentários, levantados durante as aulas, seminários e conferências, grupos de estudos, debates e toda sorte de divulgação. Fruto, portanto, da meditação, da prática, do convívio, da discussão e do diálogo, a obra foi tomando corpo e amadurecendo ao longo dos anos. Compreende-se então por que prima pela clareza, simplicidade, quanto possível, e por seus aspectos didáticos.

Seguindo a clássica divisão cronológica da história universal ocidental e das histórias de filosofia, divide-se em quatro partes - antiga, medieval, moderna e contemporânea. O próprio autor justifica sua opção: "Há em todo o trato uma forte ênfase no contexto histórico e uma preocupação constante em situar os filósofos na época a que pertenceram" (p. 13). Essa opção metodológica apresenta a vantagem de nos ajudar a melhor compreender por que tais questões e problemas, e não outras motivaram mais o pensador a meditar e desenvolver tal tipo de temática com tal tipo de discurso.

Isto posto, julgo interessante acompanhar a seqüência da obra em apreço a fim de obtermos uma visão de conjunto, já que se trata de uma recensão de cunho mais informativo.

A primeira parte, *Filosofia antiga*, desdobra-se em duas seções - as origens e o período clássico. Primeiramente, são apresentadas o surgimento da filosofia na Grécia antiga, os filósofos pré-socráticos. Sócrates e os sofistas, em seguida, o período clássico compreendendo Platão, Aristóteles e o sistema aristotélico, o helenismo e suas principais correntes: estoicismo, epicurismo e ceticismo.

A *Filosofia moderna*, tendo como subtítulo "A formação do mundo ocidental", abrange estes itens: uma caracterização da filosofia medieval, o surgimento da filosofia cristã no contexto do helenismo, o desenvolvimento da escolástica, a filosofia árabe: um encontro entre Ocidente e Oriente, São Tomás de Aquino e o aristotelismo cristão. Guilherme de Ockham e a crise da escolástica.

A *Filosofia moderna*, no subtítulo "Fase inicial", apresenta - as origens do pensamento moderno e a idéia de modernidade, Descartes e a filosofia do **cogito**, a tradição empirista: a experiência como guia (Bacon, Locke e Hume), a tradição racionalista pós-cartesiana (Pascal, Spinoza e a Leibniz); a filosofia política do liberalismo e a tradição iluminista. No subtítulo "A crise da modernidade", são apresentados - Kant e a filosofia crítica, Hegel e a importância da história, Marx e a crítica da ideologia (o marxismo, Lukács, as origens da Escola de Frankfurt e Louis Althusser; a ruptura com a tradição racionalista (o idealismo alemão pós-kantiano, o romantismo, Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche)

Na **Filosofia contemporânea** são apresentados as seções seguintes: a problemática filosófica do século XX, os herdeiros da modernidade (a fenomenologia, o existencialismo, a filosofia analítica

e o positivismo lógico, a Escola de Frankfurt), a ruptura com a tradição (Heidegger, Wittgenstein, o pensamento pós-moderno).

Após a apresentação bem sucinta do conteúdo, é necessário ressaltar outra vantagem do texto que consiste em colocar no final de cada capítulo um quadro sinóptico que recapitula a matéria, bem como uma relação de leituras adicionais acessíveis, em português, a apresentação de "questões e temas para discussão", motivando o leitor ao desenvolvimento do espírito crítico e de abstração. Ademais, a escolha e a inclusão de textos mais relevantes dos pensadores em questão como o mito da caverna de Platão, a tabela dos juízos e categorias de Kant, permitem o contato direto do leitor com o filósofo. Ao final da obra constam as Notas (p. 278-290) que acrescentam detalhes e explicações muito elucidativos, uma *Bibliografia complementar* das obras consultadas, além das já referidas no final de cada capítulo, mais um *Índice remissivo com os nomes dos filósofos*, que pode auxiliar eventuais consultas.

Professores e estudantes, tanto universitários como de segundo grau, contam agora com dois excelentes instrumentos de estudo e transmissão do ensino da filosofia e da história da filosofia, o *Dicionário básico de filosofia* e a obra que acabamos de apresentar, de maneira bastante concisa e informativa. Tomo a liberdade de extrair das "Considerações finais" a seguinte orientação: " Se olharmos em retrospecto para a tradição filosófica, descobrimos apenas que a filosofia está sempre ainda por fazer. Os grandes filósofos nos legaram sobretudo um conjunto de questões a serem retomadas e um instrumental teórico e conceitual para rediscuti-las. Nossa tarefa é seguir esses caminhos, buscando, ao mesmo tempo, novos caminhos" (p. 277).

**Alino Lorenzon**  
UFRJ

Anne Cauquelin.

ARISTOTE: LE LANGAGE, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, 128 páginas (vol. 29 da série "Philosophies").

A coleção "Philosophies", da PUF, vem-se desenvolvendo muito bem. Em oito anos de existência, reuniu mais de 60 volumes (média de 12 por ano, um por mês). O êxito da série assenta-se, ao que, parece, sobre dois "pilares" principais. Primeiramente, os livros, formato "bolso" (170 x 115 mm), de capas discretas, em uma, só cor (cinza, verde, azul, etc.), chamam a atenção porque seus títulos indicam temática limitada e específica. Em segundo lugar, os livros, em conjunto, cobrem amplas áreas de debate filosófico, o que os torna atraentes para um público crescentemente diversificado.

Para dar idéia dos assuntos abordados, note-se que o primeiro livro foi escrito por- Françoise Balibar (organizadora da coleção, ao lado de J-P Lefebvre, P. Macherey e Y. Vargas) e sendo discute o modo pelo qual Einstein teria interpretado Galileu e Newton. O v. 2 intitula-se *Piaget et l'enfant*; o v. 12 fala de *Lacan e o sujeito*; o n. 19, é a respeito de *Hegel e a arte*; o v. 25 trata de *Claude Bernard e a revolução fisiológica*; o v. 38 traça a *história do conceito de fetichismo*; o v. 42 fala do *trabalho*; o n. 44, volta-se para *Leibniz e o infinito*; o v. 52 focaliza *Descartes e os "Principia"*.

Quem estiver preocupado com problemas de significado e vier a examinar os livros da série "Philosophies", não poderá deixar de notar este volume 29, de Anne Cauquelin.

Como sabido, Sócrates discutiu com seus discípulos, diversas vezes, em busca de significados estáveis (a "boa definição") de certos termos. Platão, por sua vez, tornou a linguagem como tema central de vários de seus diálogos. **Crátilo** (escrito, provavelmente, em 388 a. C.) Deve ser a mais antiga obra (hoje disponível) a tratar do problema do significado. Mais contribuições platônicas, nessa área, acham-se em diálogos posteriores, sobretudo em **Parmênides** e no **Sofista**.

Ao contrário de seus dois ilustres mestres, Aristóteles não dedicou uma obra à linguagem. Entretanto, o assunto não deixaria de ser por ele estudado, uma vez que elemento de relevo para a lógica. Com essa idéia em mente, Anne Cauquelin percorreu os escritos do pensador (*Política, Poética, Organon, Refutações, Ética, Retórica, Partes de animais*), analisando os trechos diretamente ligados aos problemas da filosofia da linguagem - explicitando uma teorização original que ele formulou, ainda que não em uma só obra.

Aristóteles registrou que a linguagem faz parte da definição de "ser humano". Perder a linguagem é perder a condição humana. O pensamento (**dianoia**) não pode prescindir da linguagem. Em frase digna de registro: *ele dela se serve, enquanto ela o serve*.

O filósofo de Estagira não se preocupa, ao que consta, com o (aparentemente) insolúvel problema da origem da linguagem. Observa que os seres humanos **usam** uma linguagem e dessa constatação delibera partir. A cidade (entenda-se: da Grécia), com suas gentes e seus diálogos, é o "lugar" da linguagem. Fora da cidade - num primeiro nível, do "não-lugar" - há ruídos emitidos por bárbaros (a animalidade da voz) e há línguas estranhas, de povos asiáticos e africanos (fala e escrita sem harmonia e sem justeza). Mesmo dentro da cidade, o "não-lugar" se manifesta. Escravos também usam a linguagem, mas apenas percebem a "razão" do discurso, sem se "apossarem dessa razão". Ou seja, escravos são incapazes de agrupar e ordenar idéias de modo coerente.

Na cidade, apresenta-se o segundo nível da linguagem - o nível da opinião (**doxa**). A doxa "é traço característico dos diálogos do cidadão comum, autor de "lugares comuns". Dito de outro modo, a pessoa conversa, de maneira inconseqüente e banal, manifestando suas opiniões - mesmo que destituídas de fundamento. As mulheres são excluídas: apenas

balbuciam e não tem noção do que dizem! Falando das "regras" que governariam a prosa corriqueira (a caminho de uma posterior "dialética"), Aristóteles antecipa, claramente, noções que voltaram a ser discutidas recentemente - p. ex., nos trabalhos de P. Grice (1913-1988). Temos, assim, de um lado, ridículas ponderações a respeito da capacidade feminina; porém, de outro, idéias que preocupam pensadores de todas as épocas...

Após o nível da opinião, apresenta-se o terceiro nível. É o da verossimilhança. A tarefa de convencer, a arte de persuadir, a técnica de manipular crenças - tudo isso é parte da atividade de oradores, juizes, sofistas e poetas. Quem usa a linguagem, nesse nível, não pode "chocar" a crença geral (a opinião dominante), pois a crença disseminada é digna de respeito. Aristóteles [*Poética*, 24] ressalta que (pelo menos na poesia) cabe *preferir o impossível verossímil ao possível inverossímil...*

O verossímil, entretanto, difere do verdadeiro. A verdade está no campo da ciência. Esta é o "lugar" da palavra verdadeira, o quarto nível da linguagem, o "céu" da linguagem.

Anne Cauquelin reserva o cap. 2 de seu estudo (p. 40-69) para examinar três temas relevantes: (1) itens corporais da linguagem (dentes, língua, laringe, ...); (2) "elementos" do discurso (Letras, sílabas, nomes, verbos); e (3), significação. Nessa terceira parte, nota que a linguagem deve ser analisada por via das proposições, uma vez que as palavras, isoladamente, não têm significado. O todo precede as partes. O signo é mero traço de união entre uma coisa e sua "marca" (a fumaça é sinal, ou signo, de fogo.) O símbolo, no entanto, tem seu uso governado por uma convenção, acolhida pelos usuários da linguagem, libertando a palavra da pressão exercida pelo signo. Com os nomes e os verbos, chega-se ao discurso, ao texto - coleção de proposições que se sujeitam à dicotomia *verdadeiro/falso*, e que, por esse motivo, se tornam capazes de transportar significados.

O capítulo 3, intitulado "Les régions de la parole", contém as mais interessantes anotações de Cauquelin. De acordo com a autora, cada região da cidade abriga um tipo de pessoas e, em consequência, uma linguagem específica - distinta das linguagens

vizinhas, das pessoas das demais regiões. Aristóteles nota [*Poética*, 19; *De interpretatione*, 3] que há frases interrogativas e imperativas e há preces e exortações, para as quais deixa de valer a dicotomia *verdadeiro/falso*. Mesmo as proposições que admitam a dicotomia nem sempre têm um valor-verdade indubitável - ficando na área das opiniões, ou seja, da verossimilhança. Se tais proposições se apresentam em silogismos, como acontece com muita frequência uma verdade "fluida". Em suma, as linguagens formam "regiões da verdade", com poder e força diferentes.

Temos, pois, a rigor, três campos a considerar. *Filosofia* (prevalece a verdade); *dialética* (domina a verossimilhança); e *retórica* (prepondera a *doxa*). As fronteiras dessas regiões não são muito claras. Contudo, é preciso notar que na retórica não pode faltar a credibilidade do que se afirma. Mas essa credibilidade, como facilmente se percebe, varia com o auditório! E cada grupo de pessoas terá um repositório de "lugares comuns", perfeitamente aceitáveis e aceitos - que não convêm contraditar, quando se deseja *convencer* as pessoas desses grupos. Há regras para argumentar com o verossímil. Mas essas regras são ocasionais e precisam ser "reinventadas" a cada passo, a cada novo uso.

As grandes paixões da alma (*colore, criaste, pite*) podem ser simuladas, seja na retórica, seja na poética. Em tal simulação começa o "jogo dramático" dos oradores. É um jogo que se aprende com a experiência e que se pratica sobretudo na arena política. Todavia, há uma diferença que precisa ser lembrada. Na retórica, o advogado, o juiz, o orador devem **reconstruir** (com seus raciocínios) uma realidade que pode apresentar falhas, "momentos" não percebidos. Na poética, porém, o versificador deve **construir** uma fábula, uma estória, um enredo que se assemelhe a uma realidade fictícia (provalvemente já conhecida). A grande diferença entre retórica e poética se põe, assim, muito clara: aquela visa a uma decisão, ao passo que esta visa ao prazer.

O livro de Anne Cauquelin é agradável e útil. Vale a pena consultá-lo.

Leonidas Hegenberg  
Rel r 20 - Nov. 96.

Brigitte Frelat-Kalm.

LELANGAGE, Paris, Editions Quintette, 1995, 63 páginas (coleção "Philosopher", formato bolso, \$ 8,96 francos franceses)

Nestes tempos de pressa, são cada vez mais comuns as coleções de "livrinhos de divulgação". Não pretendo atribuir sentido pejorativo à expressão. Ao contrário. Basta pensar, por exemplo, (1) na antiga e excelente coleção Armand Collin ("vulgarizer sans abaisser"!), editada na França; (2) nos livros das coleções da DTV, da Alemanha; (3) nas obras que constituíram a série "Fontana modern masters", editadas na Inglaterra; (4) nos interessantes volumes da "Que sais je?", de tempos mais recentes; (5) nas inúmeras séries de "pocket books" de alta qualidade, elaboradas nos EUA ("Bantam new sciences", para dar apenas um de várias dúzias de exemplos) - a fim de reconhecer que os tais "livrinhos" têm importante papel a desempenhar. Em verdade, tornaram-se indispensáveis para a disseminação de alguns tipos de informação que o rádio, a TV, os jornais, as revistas e mesmo os computadores, via "internet", só armazenam e difundem com certa dificuldade.

Em vista da ampla aceitação alcançada por tais coletâneas, não surpreende que acabem, muitas vezes. Cometendo dois "pecados" nem sempre dignos de perdão. De um lado, chegam a "baratear" a tema abordado, tornando-o superficial e, não rara, meia confuso. De outro lado, tentam "varrer" uma quantidade exagerada de tópicos, na ânsia de ganhar mais e mais leitores, dispersando-se em "amenidades".

Num ou noutro caso, porém, as coleções se mostram felizes, porque o texto ficou a cargo de um escritor qualificado, de boas qualidades didáticas; e porque o tema escolhido é passível de se ver "esgotado", de modo claro, em 50 ou 60 páginas.

Na coleção "Philosopher", cujos livros são distribuídos pelas Editions Quintette, de Paris, os volumes têm cerca de 60 páginas - formato 15X10 cm, com 31 linhas (60 batidas). Cada livro de "Philosopher" se volta para um tema específico, atendo-se a uma noção, a uma doutrina ou a um autor - na área da

filosofia.. Exemplificativamente, (1) liberdade, (2) direito, (6) ilusão, (13) tempo, (16) trabalho, (23) justiça, (28) violência, (31) morte, etc., etc.

A série destina-se, em princípio, aos alunos que prestam concurso de ingresso às "grandes écoles". Tem como especial objetivo orientar leitores, capacitando-os a elaborar suas dissertações, nos referidos concursos.

Este livro de Frelat-Kahn começa com breve introdução (quatro páginas) que, a rigor, pode ser ignorada. A autora compara (a) *homem = bípede implume*; e (b) *homem = ser, falante*. Conclui que a primeira "definição" nada nos diz acerca do ser humano, ao passo que a segunda assevera algo a respeito de 'homem' e a respeito de 'linguagem', o que é extremamente discutível.

A conclusão (página e meia) é igualmente dispensável. Ai se diz que a lingüística não tem sido capaz de esclarecer o que seja **significado**. A par disso, se diz que as análises filosóficas mostrariam que a linguagem nos permite deixar os níveis da "mediatez", para que alcancemos os níveis da "invenção".

O corpo da obra está separado em três partes: (I) a lingüística; (II) a passagem da descrição à análise da linguagem; (III) a filosofia da linguagem. Na primeira, após ligeiras anotações a respeito de *sincronia/diacronia*, "*langue et parole*" e *comunicação*, a atenção se volta para o signo. Em tom de crítica, a autora nota que Saussure (definindo signo como relação "interna" de elementos psíquicos) não vincula o nome de uma coisa a essa mesma coisa. Elogia-o, porém, ao distinguir signo e símbolo. Registra, no fim, que a lingüística se mostra incapaz de explicar a especificidade da linguagem.

A segunda parte principia com duas observações. (a) A lingüística deve englobar uma

concepção, ou definição de linguagem; (b) não pode, porém, limitar-se a estudar a linguagem pela prisma da comunicação. A autora lembra o **Crátilo**, de Platão, para quem um nome se "incorpora" à coisa nomeada - o significado se transforma na coisa (no Ser). Se essa tese é possível de crítica, também o será a tese contrária, do signo restringido à condição de simples convenção. (O ponto não fica muito claro, mas, em síntese, o *significado*, agora, de acordo com a autora, é um ser - o que a ela parece inadmissível, pois se rompe a relação com o assunto de que se fale.) A autora insiste, ainda, em que não cabe abandonar a distinção entre significação e denotação - sobretudo para evitar que um vocábulo represente obrigatoriamente um objeto. A parte II se encerra notando - de modo breve, de compreensão meio duvidosa para um principiante - que (1) é viável construir frases gramaticalmente corretas que, no entanto, nada asseverem (e. g., "O céu é três vezes mais belo em Roma que em Paris"); (2) é preciso ter em conta "níveis de linguagem", distinguindo **indivíduos** (nível 0), **classes de indivíduos** (nível 1), **classes de classes de indivíduos** (nível 2), etc.; (3) é preciso contornar a ambigüidade de termos como 'hoje', 'eu', 'aqui', etc., cujo significado varia de acordo com quem fala, com o local em que se fala, com o momento da fala, e assim por diante.

Na parte III, Frelat-Kahn lembra que o significado pode ser visto como a o "interno", ou seja,

algo que se associa a uma "estruturação do sujeito"; e pode ser visto como algo "empírico", ou seja, algo que depende de uma conexão com o mundo. Exemplificando as duas posições, a autora cita Chomsky (internalista) e Bloomfield (empirista). Elogia Chomsky, porque sua teoria (existiria uma tal teoria? - indago eu) preserva características notáveis da linguagem: (a) seu aspecto criativo; (b) sua total falta de limitações; c sua coerência, com respeito aos fatos. Elogia os empiristas e, após lembrar que não cabe confundir verdade e significação, assim resume contribuição que prestaram: "A significação é a condição de possibilidade de verdade; a verdade é o indicador da significação". As anotações finais dizem respeito aos atos de fala (como discutidos, p. ex., em trabalhos de J. L. Austin e J. Searle).

Neste comentário, procurei indicar os múltiplos problemas a que a autora faz alusão, neste pequeno livro, para mostrar que há, a rigor, excesso de informações em curto espaço. E' possível que o livro sirva a consulentes que já tenham examinado o assunto anteriormente. Será, talvez, um, "lembrete", de alguma utilidade para os candidatos aos concursos e aos vestibulares. Dificilmente, porém, servirá para orientar um leigo, ofertando-lhe informações claras e dignas de estudo.

**Leonidas Hegenberg**  
Res 35 - Nov. 96.

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to \*Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a \*Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a \*Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Revista Reflexão  
Instituto de Filosofia  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas  
Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro  
Telefone (019) 735-5872  
13020-904 - CAMPINAS - SP (BRASIL)

A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUC-Campinas, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas - padrão datilografadas ou digitadas no word for windows, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias e solicita-se que também sejam enviados em disquete. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto à Bibliografia, Notas, Referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo em português de 10 linhas, com versão em francês ou inglês. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

## **REFLEXÃO 70 - "ÉTICA E HERMENÊUTICA I"**

**Capa:** Marcelo De Toni Adorno

**Diagramação e Composição - Supervisão Geral:** Anis Carlos Fares; Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Maria Aparecida Meschiatti e Maria Rita Aparecida Bulgarelli Nunes; Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Marcelo De Toni Adorno.

**Impressão - Encarregado:** Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Douglas Heleno Cioffi, Emerson Rogério Scolari, Jair Alves de Oliveira, Nilson José Marçola, Paulo Roberto Gomes da Silva, Ricardo Maçaneiro e Sérgio Ademilson Giungi.

**Auxiliares de Administração:** Elaine Simone Bernardo, Fernanda Mara Cabral, Flávia D. Costa Moraes, Márcia Figueredo dos Santos e Sandra Mara Lima Ferreira

**Redação e Administração:** Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro  
13020-904 Campinas-SP - Tel.: (019) 735-5872

**Distribuição:** Papyrus - Livraria-Editora  
Rua Barreto Leme, 1178  
13010-202 - Tel.: (019) 232-7268

**Marly Bulcão**

REFLEXÃO OU DIALÓGICA: VIAS PARA A CONSTITUIÇÃO DE UMA ÉTICA

**Mirian de Carvalho**

POÉTICA E HERMENÊUTICA: UMA INTERPRETAÇÃO DAS "NINFÉIAS" DE MONET

**Regina Yara Martinelli da Silveira**

ÉTICA E NOVA RETÓRICA

**Arlindo F. Gonçalves Júnior**

OMITO DE DONJUAN COMO IDEAL ÉTICO DE AUTENTICIDADE NA FILOSOFIA DE ORTEGA Y GASSET

**Maria do Carmo Tavares de Miranda**

EXERCÍCIO DO VIVER

**Gloria M. Comesaña Santalices**

CONSIDERACIONES CRÍTICAS EN TORNO AL CONCEPTO DE "LABOR" EN HANNAH ARENDT

**Francisco de Paula Souza**

DIALÉTICA HISTÓRICA DE PESSOA E SOCIEDADE

**Sandra Caponi**

A ÉTICA UTILITARISTA E A MEDICALIZAÇÃO DA FAMÍLIA

**Gustavo Caponi**

RAZÓN Y VERDAD EN EL MARCO DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

**Hubert Lepargneur**

O LUGAR DO SUJEITO MORAL. TIPOLOGIA.

**Creusa Capalbo**

O "MESMO" E O "OUTRO" NA ÉTICA DE EMMANUEL LÉVINAS

**José Carlos de Paula Carvalho**

A HERMENÊUTICA DA ÉTICA DE "POTHOS" E DA ANTROPOLÍTICA DA "NEOTENIA HUMANA"